

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

**OS ANIMAIS NA LITERATURA CLERICAL
PORTUGUESA DOS SÉCULOS XIII E XIV -
PRESENÇA E FUNÇÕES**

PEDRO ALEXANDRE DE SACADURA CHAMBEL

Dissertação de Doutoramento em História Medieval

Lisboa – 2003

Para o Professor Doutor Luís Krus

*Bientôt la terre, enfant, prodiguera pour toi
Lierre capricieux, menus dons spontanés,
Colocase mêlée à la folâtre acanthe.
La chèvre rentrera, les mamelles trop pleines;
Le bétail n'aura plus à craindre les lions:
Et ton berceau, de fleurs charmantes s'ornera
Le serpent périra; les plantes vénéneuses
Périront; et partout croiront les aromates.*

Virgílio, *IV Bucólica*, trad. de
Paul Valéry

*seus olhos como pombas pousadas no ribeiro
suas faces são leitos de bálsamo preparados pelos perfumistas
seus lábios lírios gotejam mirra que se expande
seus braços ceptros de ouro engastados com pedras de Társis
seu ventre marfim polido cravejado de safiras*

*Cântico dos Cânticos, V. trad. de
José Tolentino de Mendonça*

Introdução

Na Idade Média, a natureza impunha-se à sociedade, marcando os seus ritmos, quotidianos e a própria sobrevivência das comunidades. Na verdade, a sociedade medieval, sendo maioritariamente rural, receava a natureza e as consequências muitas vezes negativas que ela podia trazer à estabilidade económica e social. Em grande parte temida, era por isso respeitada e sacralizada no âmbito duma mentalidade fundamentalmente mágica, mesmo quando os clérigos se referiam à força e aos poderes da natureza como manifestações e revelações que remetiam para o Criador e para a sagrada capacidade de dispensar graças e punições.

De facto, S. Agostinho, seguindo uma linha de pensamento que remontava à patrística grega, concebia o mundo como um livro de origem divina que, à semelhança das Sagradas Escrituras, precisava de ser lido e decodificado em função do seu Demiurgo e Criador. Ora, esta visão cosmológica, com grandes repercussões no desenvolvimento de um pensamento que encarava a natureza como um conjunto de símbolos e manifestações divinas, afastava qualquer tentativa de olhar o mundo físico como realidade a analisar e a manipular. Durante a Idade Média rural, o olhar letrado sobre a natureza fazia-se com base na comunicação entre o homem e a divindade e passava por um caminho que privilegiava a interiorização mística.

Uma tal interpretação alegórico-simbólica da natureza foi sobretudo transmitida pelos lapidários, herbários e bestiários. Com base no *Physiologus*, um texto cristão provavelmente elaborado em Alexandria, apresentavam os comportamentos e as características que a tradição letrada da tradição da Antiguidade Clássica atribuíra aos animais e outros elementos e seres da natureza como símbolos de um mundo concebido enquanto manifestação do Criador e por ele destinado a comunicar as vivências e as condutas a seguir pelos cristãos. De resto, todas estas obras também tiveram nas *Etimologias*, a grande obra enciclopédica escrita no século VII pelo bispo hispânico Isidoro de Sevilha, uma fonte decisiva, dado os conhecimentos herdados do helenismo tardio e da cultura letrada romana nela se encontrarem sistematicamente explicados por um método etimológico-analógico que acentuava e desenvolvia o suposto carácter teofânico das manifestações naturais.

Por outro lado, também então as hagiografias, divulgadas pelos clérigos, começaram a contribuir para a difusão da imagem dos animais enquanto seres mediadores ou evocadores da suposta santidade dos eleitos, sobretudo porque se apresentavam como objecto dos milagres dos santos, na linha, aliás, do que numerosos apócrifos do Novo Testamento assinalavam, nomeadamente, a respeito dos prodígios que teriam protagonizado os eleitos e o próprio Cristo na sua infância(1). Tudo isto, enquanto a arte medieval cristã desenvolvia os processos da representação simbólica da natureza e dos seus seres através da apresentação dos animais enquanto sinais identificadores, ora dos homens tocados pela graça divina, ora da obra do Criador, como dos então considerados mais significativos momentos das Sagradas Escrituras.

Em suma, devidamente enquadrados pela oratória dos clérigos, os animais assumiam-se como símbolos de particular eficácia, conduzindo o homem para a

contemplanção da obra de Deus, por via de um processo “revelador” dos princípios da fé cristã e do próprio Demiurgo para os quais remetiam. Um exemplo maior encontra-se na representação simbólica dos quatro evangelistas por três animais e um homem, segundo uma iconografia que teve a sua origem teórica em S. Irineu, e que remete, quer para os momentos mais decisivos da vida terrena de Cristo, quer para as principais virtudes humanas(2), significando que “Cristo Redentor não se isola no Céu”, mas, “pelo contrário, comunica com os homens por meio da sua Palavra” (3).

No entanto, se o pensamento simbólico dos clérigos tende a influenciar ou a sobrepor-se a uma visão mágica do mundo físico, nunca chegou a anular a presença de uma representação quotidiana e vivencial dos animais, dado ela ser própria de uma sociedade rural que se apresentava marcada pelo contacto íntimo dos humanos com os seres que com eles conviviam, acompanhando-os, servindo-os, ameaçando-os ou dando-lhes as matérias-primas essenciais para a sua reprodução social. De facto, essa outra realidade apontava para a possibilidade de uma visão do mundo e da natureza bem diferente da transmitida pelos letrados cristãos.

A partir do século XII, a expansão rural permitida pelas grandes arroteias e o paralelo desenvolvimento das vilas e cidades, possibilitaria a progressiva afirmação de um novo olhar sobre a natureza, feito a partir das comunidades urbanas onde a dependência social tende a ser menos forte do que a vigente no mundo rural tradicional. A natureza passa então a associar-se às matérias-primas que podiam e deviam ser obtidas, trabalhadas e comercializadas, começando, portanto, a ganhar forma a progressiva distanciação homem-natureza que iria despertar o lento desenvolvimento de uma visão racionalizante do mundo.

Entretanto, ao possibilitar a prática do enfrentamento com as forças inóspitas do mundo natural, o movimento das arroteias também começara a marcar as comunidades rurais com a ideia de um seu possível triunfo sobre a natureza, tal como então o demonstrava a acção da ordem de Cister que, num labor de ordenação natural, construía os seus mosteiros nos lugares outrora dominados pelas incontroladas e temidas forças naturais. Ao mesmo tempo que os espaços das grandes florestas passavam agora a ser progressivamente habitados por comunidades que tinham tido percursos nos eremitas, os religiosos que neles se refugiaram para viver uma vida de reclusão e de contemplanção bem longe dos tumultos das cidades. Como afirma J. Le Goff, é a partir do século XII que a “própria floresta está toda ela marcada por signos cristãos”(4).

De acordo com Aron I. Gurevitch, assiste-se a partir de então aos começos de uma irreversível “«reabilitação» do mundo e da natureza”. Mais habilitados a agir sobre o mundo circundante, os homens do século XII começam a considerá-lo mais atentamente, ao mesmo tempo que o estudo e a explicação da natureza suscitam um interesse crescente. Contudo, não se trata propriamente da natureza enquanto tal, dado não ser concebível em si mesma, fora da condição de criação de Deus e forma de o glorificar(5).

Com efeito, quando os filósofos do século XII falam da necessidade de estudar a natureza, referem-se à necessidade de a conhecer para o homem nela se descobrir si próprio e de, através desse conhecimento, progredir rumo à compreensão da

ordem divina e do próprio Deus. No fundo, a observação da natureza processa-se no âmbito de uma fé na unidade da beleza do mundo, mas ao mesmo tempo, de que este fora criado por Deus para fornecer ao homem o lugar central. Citando mais uma vez Gurevitch, a “natureza era compreendida como um espelho no qual o homem podia contemplar a imagem de Deus”(6). Seria então através dela que o homem podia comunicar com Deus, partindo da observação da sua criação para sobre ela meditar e assim alcançar o conhecimento de si próprio, ou seja, o do centro da obra divina e da própria divindade.

Porém, paralelamente, a grande penetração de textos letrados de origem greco-romana e, em particular, as traduções e comentários árabes dos tratados de Aristóteles, sobretudo intensas a partir do último quartel do século XII, marcavam, decisivamente, o desabrochar de uma nova cosmovisão. Segundo José Acácio Aguiar de Castro, “para a medievalidade, tratava-se não só do contacto de um novo sistema” de organização e funcionamento do Universo, “mas sobretudo de uma reformulação completa dos princípios de abordagem de fenómenos naturais, dando primazia ao princípio da causalidade física, à descoberta organicista e mecanicista dos fenómenos naturais”(7). Na verdade, assistia-se então, a partir dos textos aristotélicos, à difusão de uma monumental obra teórica, baseada na observação dos fenómenos naturais e pronta a criar roturas no método simbólico-alegórico de decifração da natureza.

De facto, foi entre os letrados urbanos que se começaram a abrir novos caminhos e perspectivas de análise dos fenómenos e elementos naturais, advogando-se e praticando-se várias propostas experiencialistas para encontrar e enunciar as leis que regiam a natureza. Contudo, se as cidades do século XII marcam os primórdios da afirmação de uma visão racionalizante do mundo, nunca a sociedade medieval deixou de permanecer tributária a uma concepção simbólico-alegórica da natureza, mesmo durante a Baixa Idade Média.

É neste contexto, aliás, que se justifica a utilização de textos elaborados nos séculos XIII e XIV para caracterizar a forma como se manifestou e difundiu a concepção simbólica e sacralizada da natureza, sobretudo os que tiveram origem em centros de produção letrada.

De resto, sendo o objectivo da presente investigação o estudo da presença e das características da representação dos animais num tal conjunto de textos, em ordem a definir e detectar a forma como moldaram e influenciaram as concepções dominantes do mundo e da natureza na sociedade medieval portuguesa, não nos restavam muitos e significativos testemunhos anteriores. Com efeito, antes do século XIII, não seria possível dispor de um *corpus* letrado susceptível de permitir um inquérito deste tipo, visto até então serem muito escassos os textos disponíveis em galaico-português, não havendo, para além disso, qualquer garantia de que as fontes latinas legadas pelo Portugal do século XII tivessem sido certamente produzidas ou até lidas pelos letrados do reino. Na verdade, de uma forma geral, é apenas a circunstância de que todos os textos a seguir estudados se encontrarem redigidos em língua vulgar, o que permite considerar as imagens dos animais neles registadas como representativas das concepções presentes entre um grupo que influenciou culturalmente uma significativa parcela da sociedade medieval portuguesa.

Por outro lado, se tivéssemos em conta para o presente trabalho a produção literária do mesmo tipo elaborada no país de Quatrocentos, seria muito difícil nela não deparar com influências mais ou menos directas das novas representações urbanas acerca da natureza. Ao mesmo tempo que num plano prático, passaríamos a dispor de um conjunto demasiado extenso de obras a investigar e a analisar.

Contudo, apesar de defendermos a pertinência metodológica do recorte cronológico escolhido, o dos séculos XIII e XIV, nem sempre se revelou fácil ou aconselhável cumpri-lo rigorosamente. Em primeiro lugar, porque permanecem várias indefinições e incertezas sobre a precisa centúria da produção de muitos textos entre os editores e os estudiosos, levando-nos a seguir, em princípio, as propostas de datações mais recentes que recuam algumas datas da respectiva elaboração ou primitiva redacção. Em segundo lugar, porque existindo algumas obras imprecisamente atribuídas aos começos do século XV, como seja o *Horto do Esposo*, conservam, a par se inovadoras influências aristotélicas, muitas das características próprias de textos anteriores, sendo, portanto, desaconselhável não ter em conta os seus dados para ampliar e aprofundar a nossa investigação.

Assim, considerando a existência de critérios de ordem temática ou tipológica que, em alguns casos, se sobrepuseram aos de ordem cronológica de produção, baseámos o nosso estudo num total de trinta e sete textos, encontrando-se explicitados no corpo da investigação, quando polémicas, as razões da respectiva selecção. Em anexo, figura, por outro lado, a especificação e contabilização dos animais relativa à presença destes nos textos clericais em cada grupo temático considerado, por ordem alfabética e por ordem decrescente de frequência.

Para efeitos de análise e comentário às representações dos animais recenseados, procedemos, no entanto, ao seu agrupamento por grandes grupos. Assim, por ordem decrescente da sua difusão e conhecimento entre os leigos, consideraremos, sucessivamente, quatro grandes grupos: as hagiografias e os livros de milagres, os textos sagrados, os bestiários e os textos de polémica e conduta religiosa.

Entre os textos do primeiro grupo, dedicados à celebração e comemoração dos cristãos exemplares a fim de doutrinar os comportamentos dos fiéis e de lhes transmitir, de forma directa ou indirecta, os escritos e as doutrinas bíblicas, encontram-se, na verdade, as fontes letradas clericais mais próximas em auditório e em linguagem da grande massa dos leigos, tanto mais que a sua repetição anual durante as festas litúrgicas dos santos que celebravam, tornava as suas histórias, frequentemente transmitidas por via oral, bastante conhecidas entre os devotos que deles esperavam graças e milagres.

No que respeita ao caso específico dos livros de milagres, surgidos a partir do momento em que a autoridade papal tomou para seu cargo a homologação do culto dos santos a venerar, é certo que, por vezes, implicaram o preparatório registo notarial dos milagres atribuídos aos candidatos à santidade por parte de letrados leigos. Contudo, mesmo assim, pareceu-nos justificado integrar os escritos deste último tipo no mesmo grupo, já que, em última análise, eles tiveram como principais impulsionadores os eclesiásticos interessados na oficialização e promoção do culto do santo a promover.

Quanto ao segundo grupo de fontes, as que denominámos de textos sagrados, correspondem a obras compiladas a partir da Vulgata, com acrescentos de escritos

de exegese cristã, apócrifos do Novo Testamento, excertos de obras clássicas e, entre outros materiais, considerações e notações avulsas dos próprios autores. Este conjunto de traduções portuguesas dos textos sagrados, não teria tido a mesma divulgação entre os leigos do reino de que as hagiografias e os livros de milagres. Porém, o facto de se terem produzido, revela, sem dúvida, como então foi sentida a vontade de uma maior acessibilidade do texto bíblico e dos seus comentários entre os clérigos letrados do reino, o que, por seu lado, certamente também possibilitou uma sua maior difusão entre os auditórios leigos onde agiam e actuavam.

De resto, para o estudo a efectuar sobre a presença dos animais na cultura clerical, eles revelam-se de uma importância decisiva. Com efeito, os textos bíblicos representam a fonte mais determinante para a caracterização da visão medieval do mundo animal, sendo a partir do simbolismo, das funções e atributos neles aplicados aos seres naturais que o seu sentido foi sendo exposto e difundido nos diversos textos letrados dos eclesiásticos da Idade Média.

Relativamente aos bestiários, em cujo grupo foi incluído, como já adiantámos, o *Horto do Esposo*, a sua directa circulação e conhecimento ainda se deve ter restringido mais aos clérigos letrados, não obstante terem constituído nos tempos medievais a melhor fonte de informação e de transmissão sobre o comportamento simbólico dos animais. Tendo como obra paradigmática e fundadora o *Physiologus*, os textos incluídos neste grupo procuravam transmitir as verdades da fé a seguir pelos crentes, através de um processo alegórico-simbólico que parte da descrição dos costumes atribuídos a determinados animais.

A partir do século XIII, no entanto, a influência da obra aristotélica começou a provocar algumas transformações no género, começando a prevalecer a tendência para a simples nomeação dos atributos comportamentais dos seres do mundo animal, enquanto se marginalizam ou até omitem aspectos implicados na respectiva decifração simbólico-alegórica. Contudo, essa evolução, cujo exemplo mais significativo a nível ocidental é o *De animalibus* de Alexandre Magno, não se encontrou de forma bem nítida nos bestiários elaborados após a divulgação dos textos aristotélicos, já que os novos dados transmitidos por estes, aparecem sobretudo utilizados de forma a ampliar o conjunto dos atributos animais a serem depois decifrados pelo processo alegórico-simbólico, não tendo assim provocado, desde logo, grande interesse o desenvolvimento das metodologias seguidas pelo Esteragita para a explicação e compreensão da natureza.

Por fim, o grupo designado de textos de polémica e conduta religiosas, engloba as obras cujo objectivo é a de precisar, quer os dogmas da fé a defender nas controvérsias cultas e letradas com os defensores das religiões islâmicas e judaicas, quer os comportamentos a seguir ou a evitar pelos cristãos espiritualmente rigorosos, nomeadamente os membros das instituições religiosas. No seu conjunto, abordam temas e problemáticas particularmente desenvolvidos entre os clérigos letrados e as comunidades regulares, e só muito indirectamente estando relacionados com os interesses e as práticas religiosas próprias dos quotidianos dos leigos.

De uma forma geral, a metodologia de análise e apresentação da presença dos animais em cada um destes quatro grupos de textos varia entre si e até no seu

próprio interior. Assim, se nas hagiografias cada animal é objecto, à excepção dos que se encontram escassamente citados, de um estudo isolado, a que se segue a análise sobre as diversas espécies referidas e, por fim, uma apreciação global sobre o sentido lexical das menções a “besta” e a “animalia” ou “animalha”, já nos chamados textos sagrados, os animais surgem referenciados a partir do desempenho de idênticas funções textuais. Por outro lado, relativamente aos bestiários e aos textos de polémica e de conduta religiosas, ora se utiliza a análise isolada de diversos animais registados, ora a que privilegia o seu agrupamento segundo critérios temáticos ou função textual, conforme os dados e a estrutura narrativa própria de cada fonte, justificando-se uma tal pluralidade de registos de abordagem pela extrema diversidade dos temas, géneros e estrutura narrativa das fontes em análise.

Por fim, chamamos a atenção de considerarmos no nosso estudo seres míticos da Antiguidade, como os sátiros e as sereias, e certos tipos de raças monstruosas divulgadas sobretudo através das obras de Plínio e de Solino. Uma vez que pretendemos abordar a visão do animal no mundo medieval, o facto de tais seres surgirem, por vezes, descritos com características e costumes que os associam a comportamentos ou fisionomias próximas das “animalias”, levou-nos a optar por os referenciar, sempre que os textos em análise assim procedam.

Resta-nos agradecer a todos aqueles que nos acompanharam, ajudaram ou que nos transmitiram úteis informações e sugestões para o nosso estudo. Assim, se desenvolvemos e nos dedicámos em particular, tanto na nossa tese, como em recentes trabalhos de investigação, ao estudo da presença dos animais e da sua simbologia, não podemos esquecer que tal temática nos foi sugerida para a nossa tese de mestrado pelo Professor Doutor José Mattoso, o que acabou por nos decidir a desenvolvê-la mais profundamente em trabalhos futuros. Quanto às informações que nos foram amavelmente transmitidas, agradecemos à Professora Doutora Iria Gonçalves e ao Professor Doutor Ivo de Casto, que nos ajudaram a fundamentar algumas hipóteses sobre a interpretação de denominações medievais de animais, enquanto na Universidade de Santiago de Compostela, onde nos deslocámos a fim de consultar bibliografia, pudemos contar com o atenciosa ajuda da Professora Doutora Manuela Domínguez e do Professor Doutor Santiago Jiménez, assim como com as oportunas sugestões para um futuro trabalho de investigação do Professor Doutor Manuel C. Díaz y Díaz. Registamos, ainda, agradecidamente, o sempre amável interesse manifestado pela Professora Maria Isabel Rebelo Gonçalves pelo nosso trabalho e, em particular, o apoio com que pudemos contar da família e amigos, a Paula, sempre presente ao longo da elaboração do nosso trabalho transmitindo-nos a sua sincera confiança e os úteis e avisados conselhos, a Ângela, o Ernesto Rodrigues e família e a Maria João que mais uma vez se disponibilizou para nos ajudar e assim sacrificar os seus merecidos momentos de lazer. Uma palavra também de reconhecimento à senhora doutora

Isabel Sampaio e à senhora dona Teresa Coiola pela forma atenciosa como nos facilitaram a consulta das fontes na biblioteca do Centro de Linguística da Universidade de Lisboa. Por fim, não podemos deixar de agradecer ao Francisco e ao Professor Doutor Luís Krus. Ao Francisco, admitimos que a uma criança um agradecimento é sempre supérfluo pois o que nos dá, como age e comporta-se é como espontaneamente sente, mesmo que seja esperar por nós mais ou menos pacientemente nos momentos de trabalho mais exaustivo. No entanto, o Francisco acompanhou-nos em todos os momentos da elaboração da nossa tese e mesmo que por vezes manifestasse a sua incompreensão perante as fases de mais intensa dedicação ao nosso estudo, sempre soube mostrar que estava presente e pronto a esperar pelas alturas em que finalmente podíamos partilhar os sempre aguardados momentos de cúmplice companhia. Ao Professor Doutor Luís Krus agradecemos a forma atenciosa, empenhada e amigável como nos acompanhou ao longo das diversas fases do nosso trabalho, transmitindo-nos sempre a sua confiança, assim como pertinentes sugestões, na sua dedicada atitude que, de resto, manifesta a todos os seus orientandos, e que pensamos irá contribuir para um crescente aprofundamento das diversas temáticas da cultura e mentalidade medievais portuguesas que neste momento se desenvolvem sob a sua orientação. No entanto, seria bem redutor se apenas agradecêssemos ao Professor Doutor Luís Krus a forma diligente como nos orientou. Na verdade, desde a elaboração da nossa tese de mestrado foi sobretudo com um amigo atento, paciente e compreensivo que pudemos sempre contar.

Notas-Introdução

- 1) J. Voisenet, *Bestiaire Chrétien-L'Imagerie Animale des Auters du Haut Moyen Âge (Ve-VIe s.)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, pp.42-45.
- 2) A. Gurevitch, *As Categorias da Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Caminho, 1990, p.342.
- 3) J. Mattoso, “O Culto dos Mortos no Fim do Século XI” in J. Mattoso (dir.), *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1995, pp.75-85, p.85.
- 4) Jacques Le Goff, *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1990, p.206.
- 5) A. Gurevitch, *Op. Cit.*, p.77.
- 6) *Idem*, p.78.
- 7) J. Castro, *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa*, Porto, Universidade Católica Portuguesa, 1997, p.25.

Capítulo I

Hagiografias e Livros de Milagres

Segundo Aires de Nascimento, "o texto hagiográfico medieval situa-se entre os extremos tipificados e cronológicos dos *Acta Martyrum* (originados nos processos judiciais romanos) e dos *Acta Sanctorum* (estabelecidas pela crítica historiográfica dos Bolandistas a partir do séc. XVII). Às suas variantes fundamentais pertencem as *Legendas* destinadas ao culto (nomeadamente no ofício das matinas), derivadas ou não das *Passiones Martyrum* e compendiadas, para o efeito, em livro correspondente (o *Legendário*) e as narrativas isoladas, sob a forma de *Vidas*, *Milagres*, *Transladações*."(1).

O mesmo autor prossegue afirmando que o "registo testemunhal das primitivas *Actas* sofre a elaboração do panegírico litúrgico e do convencionalismo do género. Este acentua traços fundamentais como: a santidade é dom de Deus e, como tal, o nascimento do santo é rodeado de sinais que o revelam, a actuação do santo manifesta o poder e a grandeza de Deus, o santo é exemplo acabado de virtudes, ou por continuidade ao longo de toda a vida ou por conversão."(2).

Aires de Nascimento salienta o facto das narrativas hagiográficas serem "menos textos de autoridade que de colectividade", sofrendo, assim, "sucessivas reformulações, nem sempre fruto de actualização real, mas funcional", concluindo que à "celebração colectiva sucede, por sua vez, a expressão de piedade individual que transfere para o plano íntimo e afectivo a relação com o texto hagiográfico e a sua leitura."(3).

Um dos aspectos fundamentais da hagiografia medieval é a sua estreita relação com os textos bíblicos, incluindo os apócrifos, actuando, por um lado, como uma reactualização e rememoração dos milagres narrados nestes e, por outro, como manifestação da veracidade da sua efectivação, ao remeter para os praticados pelos os eleitos dos textos sagrados(4).

Marc Van Uytfanghe acentua o papel fundamental das hagiografias na via de transmissão dos ensinamentos bíblicos para os fiéis incultos, uma vez que estes, ao

contrário dos clérigos e dos letrados, não tinham acesso às Sagradas Escrituras, afirmando que " la masse des chrétiens devant lesquelles on prêchait, lisait ou racontait dans leur langue la vie et les actes de leur saint local ou de celui qu'ils venaient implorer dans un lieu de pèlerinage, pouvait percevoir dans l'hagiographie, avant tout *implicitement* et donc sans le savoir, au moins une *parcelle* du message de l'Écriture sainte: Dieu continue de s'occuper de l'homme et de le combler de bienfaits (miracles). Dans ce but, il se sert, comme autrefois, de serviteurs que sa grâce a élus et qui font sa volonté en imitant, d'une manière ou d'une autre et fût-ce *partiellement*, les grands modèles de jadis, à commencer par le Christ. Ils donnent l'exemple d'une *vie chrétienne entièrement réussie* ou ce qui était alors considéré comme telle, c'est-à-dire débouchant sur le salut éternel dans la vraie patrie de l'homme qu'est le ciel (Epître aux Hébreux II, 14).”(5).

Nas vidas dos santos surge, assim, uma reatualização dos ensinamentos e dos milagres bíblicos. Destinados aos diferentes estratos da sociedade medieval, actuam como forma de transmissão dos ensinamentos das qualidades morais que se pretendem transmitir para o aperfeiçoamento de uma vida cristã exemplar.

Esta função evangelizadora permitiu que os clérigos, em contacto com povos e culturas pagãs, viessem a assimilar valores que, uma vez enquadrados nos princípios cristãos, originaram narrativas hagiográficas onde se associaram aos textos bíblicos novas histórias "exemplares" como, por exemplo, no caso do monaquismo irlandês, as relacionadas com o legado celta. Paralelamente, a influência da literatura oriental adquiriu uma particular importância, assim como as expressões folclóricas de âmbito local ou regional, ou seja, um conjunto de produções culturais não materiais onde se incluem, como refere Jacques Voisenet, "costumes, rites agraires, fêtes, cultes, contes, légendes, croyances, superstitions(...)propres à un groupe social et tout particulièrement aux populations paysannes qui elaborent ainsi une culture "populaire". Une notion aussi vaste s'applique à toutes les époques et à toutes les civilisations: l'Antiquité, les mondes celtiques et germaniques et même la Bible."(6).

Podemos, assim, verificar que é em função de um auditório que se pretende

evangelizar e moralizar que as vidas dos santos se vão estruturando e refuncionalizando, sendo a sua transmissão assegurada por clérigos e, numa fase mais tardia, pelos próprios jograis.

Teremos ainda de ter em conta que a palavra "santo" sofreu diversas acepções na Cristandade durante a Idade Média até o papado chamar a si, por volta do séc. XII, a função de sancionar como eleitos os homens tidos como usufrutuários da graça divina e assim conduzir à moderna acepção do santo. Um tal processo encontra-se, então, relacionado com os começos da elaboração de relatos escritos por notários e tabeliães sobre os testemunhos, quer dos que puderam observar os supostos milagres de um santo, quer dos que deles teriam beneficiado em presença de testemunhas consideradas idóneas para o efeito(7). Neste contexto, o "homem santo" associa-se à produção de narrativas hagiográficas que o situam em tempos e espaços mais concretos e específicos.

Tornam-se, então, frequentes os livros de milagres, afirmando Aires de Nascimento que a "noção de milagre na Idade Média pouco tem a ver com a que a teologia posterior desenvolveu. Não dando prioridade à nota de derrogação das leis da natureza, acentua o seu carácter hierofânico, pelo que se trata, de facto, da acção ou acontecimento extraordinário, capaz de maravilhar, e que em contexto religioso é interpretável como sinal de intervenção divina junto de alguém(...)A hagiografia pressupõe-na (esta noção), pois o santo é o intermediário dessa intervenção, quer já em vida, quer sobretudo depois da morte; em razão disso, quase não há texto hagiográfico que não tenha uma secção de milagres. O processo de canonização, que se estrutura já no século XII exige, por seu lado, o milagre como prova de heroicidade de virtudes e entradas na glória celeste"(8). A forma literária adquire, assim, os aspectos atrás expressos, sendo o milagre "uma narrativa breve, em torno de um facto extraordinário, relacionado com o culto de um santo, em santuário bem determinado, referido a um beneficiário identificável, sincero e agradecido, que exprime o seu reconhecimento manifestando publicamente a graça recebida perante uma autoridade (religiosa e/ou notável) e perante os peregrinos dos santuários (através da narrativa ou da oferta de

testemunhos anteriores). Supõe uma hierofania de *uirtus dei* que acentua através de um santo e transforma uma situação negativa, resolvendo uma necessidade ou um conflito *in extremis*, pelo que dá lugar, da parte do beneficiado, à alegria da acção de graças, à expressão pública e à exaltação do santo"(9).

No que respeita ao papel dos animais nas hagiografias, ele está intimamente relacionado com o carácter diacrónico das vidas dos santos, assim como dos legados culturais que as hagiografias assimilaram. Jean Bichon, no seu estudo sobre os animais na literatura francesa do séc. XII e do séc. XIII, considerou os seguintes tópicos: o contexto bíblico; o deserto, local de encontro do santo e dos animais; o santo expulsa os animais malfazejos; o comportamento dos animais modificado pelo santo; o animal ao serviço do santo; o animal enviado por Jesus Cristo; o animal figura do Espírito Santo: a pomba; o santo benfeitor do animal; o santo pune o animal; o santo ou os seus restos mortais dado às bestas ferozes; o animal coveiro do santo; relação do santo, após a sua morte, com os animais; o animal humanizado, maravilha e didactismo; o santo imita o animal por humildade; sentimentos do santo pelo animal(10). A estes tópicos podemos ainda acrescentar o animal enviado pelas divindades celestes, o animal metamorfose do diabo ou com ele conectado e outro aspecto igualmente citado por Jean Bichon, o do animal metamorfoseado pelo santo(11).

O mesmo autor conclui acerca da participação dos animais nas hagiografias salientando como nelas ocupam um lugar privilegiado, já que a seguir ao homem, surgem como o principal representante da Criação. De facto, o poder do santo e, através deste, o de Deus, manifesta-se com uma nitidez e uma amplitude quase únicas nos contactos que mantém com os animais, tendo estes um papel revelador (em sentido fotográfico) da sua santidade. Contudo, nesta relação com o santo, a sua natureza própria, a sua animalidade e, por consequência, a sua autonomia, não surgem nem são reconhecidas, ressaltando uma impressão de artificialidade e de monotonia(12).

Assim, segundo Jean Bichon, em nenhum género literário medieval o animal é tratado de uma forma tão esquemática e arcaica. Subjugado e manipulado pelo

santo, apresenta-se "l'empreint de merveilleux, entièrement subordonné à l'enseignement religieux et moral qu'il est censé dispenser(...) Dans l'ensemble, lorsqu'on pénètre dans l'univers animal des vies des saints, on se trouve plongé dans un océan exotique"(13). Neste sentido, os animais aproximam-se do papel que lhes reservaram os bestiários, embora nestes não possuam o carácter histórico subjacente à narrativa da vida de um santo que se apoia sobre acontecimentos situados num tempo e espaços concretos. No entanto, é também graças a uma intervenção exterior, que o animal é levado a desempenhar um papel, tal como sucede em qualquer sermão através da retórica de um pregador(14).

Devemos, no entanto, apontar, em relação às palavras de Jean Bichon, que o animal, nomeadamente o do quotidiano do homem do Ocidente Cristão Medieval, surge, igualmente, com um comportamento que remete para a sua função de participante na vivência da sociedade da época, agindo conforme podia ser observado e sendo, por vezes, assim transmitido nas narrativas dos homens exemplares tocados pela graça divina. Essa representação difere da relativa à fauna estranha à Cristandade do Ocidente Europeu transmitida pelas hagiografias dos primeiros tempos do Cristianismo, e que remete para locais fora da Europa, seja por via da Bíblia, seja pela literatura oriental, os escritos dos Padres do Oriente e pelo próprio legado da Antiguidade Clássica, sobretudo através dos textos dos naturalistas, como Plínio, Eliano, Solino ou Aristóteles, cujos estudos sobre os animais, antes de a sua obra começar a ser conhecida no Ocidente Europeu, a partir do século XII via traduções árabes, foram transmitidos por outros autores.

Por outro lado, também é de considerar que a representação hagiográfica dos animais ainda experimentou as influências de povos pagãos que foram contactando com a Cristandade medieval, tendo um papel importante o já mencionado legado celta. De facto, por via de um contacto mais estreito com determinados animais e de uma "aproximação" e visão da natureza muito diferentes dos modelos clássicos, ele acabou por transmitir às hagiografias medievais valores depois enquadrados numa perspectiva cristã.

Entre as dezoito hagiografias e livros de milagres efectiva ou provavelmente

redigidas em português durante os séculos XIII e XIV, ocupam um lugar destacado as que se encontram no alcobacense que "ostenta o título tardio de Collecção Mystica de Fr. Hylario da Lourinhã, Monge Cisterciense de Alcobaça"(15). Segundo Ivo de Castro, não obstante serem apresentados como transcritos para português por Frei Hilário da Lourinhã, tal "não deve ter sido bem assim, pois, sendo o manuscrito datável do século XV, alguns dos seus textos apresentam traços de uma linguagem bastante mais antiga, o que os inculca como cópias mais ou menos fiéis de outros textos em português, e não como traduções directas de qualquer outra língua; além disso, o manuscrito apresenta três letras diferentes, logo três copistas, que muito provavelmente trabalharam no *scriptorium* no tempo de D. Estevão de Aguiar, que foi abade do mosteiro de Alcobaça entre 1431 e 1446. A responsabilidade de Fr. Hilário teria, assim, sido mais a de arquitecto da colectânea e eventualmente de copista ou de tradutor de um ou mais dos seus textos"(16). Foi por isso que as considerámos de análise pertinente para um trabalho que apresenta como cronologia as centúrias de Duzentos e Trezentos. Na verdade, como afirma Ivo de Castro, tanto as quatrocentistas *Vida de Tarsis*(17), *Vida de uma Monja*(18), *Vida de Santa Pelágia*(19), *Morte de S. Jerónimo*(20) ou a *Visão de Túndalo*(21), configuram-se como cópias por trás das quais "se oculta, apenas parcialmente, outra versão portuguesa em linguagem do séc. XIV, pelo menos"(22).

De resto, a mesma situação parece deduzir-se de outras hagiografias igualmente contidas na alcobacense "Collecção Mystica". Serão esses os casos da *Vida de Barlaão e Josaphat*(23), a obra que Goucha Soares identifica como um "romance hagiográfico que corresponde à adaptação da biografia asiática - *Lálita Vistara* de Buda", atribuindo ao século XIV a versão portuguesa(24), o da *Vida de Santa Maria Egipcíaca*(25) ou o do *Conto do Amaro*(26), dotado de "particularidades linguísticas que levam a supor a sua dependência de um antecedente que remontaria pelo menos ao século XIV"(27). Do mesmo modo, também a *Vida de Santa Eufrasina*(28) e a *Vida de S. Aleixo*(29), visto, segundo José Mattoso, corresponderem a vidas que, apesar da "Collecção Mystica" lhes atribuir origem

em Frei Hilário, foram “traduites plutôt, peut être avant le milieu du XIV^e siècle (l'analyse des caractères philologiques ne permet pas une datation précise)”(30). Para este autor, todas as hagiografias do códice formam um conjunto de textos cujo “rassemblement est significatif”. Com efeito, em primeiro lugar, tratam-se de narrativas dominadas por uma temática de demanda espiritual, bem visível na *Vida de Barlaão e Josaphat*, “dont l'imaginaire oriental est bien connue”, e nos textos de *A Visão de Túndalo*, “qui se rattachent aux traditions celtiques des voyages dans l'au-delà”, e do *Conto do Amaro*, onde as descrições sobre a procura marítima do Paraíso Terrestre, glosam, embora de forma original “les voyages de S. Brandan, dont on trouve deux versions latines dans la Bibliothèque d'Alcobaça”(31).

Em segundo lugar, porque muitos dos santos biografados protagonizaram vidas construídas em torno de tópicos comuns, como as do abandono de uma existência pecaminosa a caminho da penitência, do mosteiro e da salvação, sendo esses os casos de Maria Egípcíaca, Tarsis, Pelágia ou Eufrosina que se “déguise en homme pour vivre comme moine dans un monastère masculin (...); elles vivent tout en Orient et leurs histoires reprennent des *Vitae* anciennes rédigées primitivement en grec, mais traduites en latin dès le haut moyen âge. Le texte portugais suit de près l'original latin, mais accentue les aspects sentimentaux et dramatiques. Enfin, on y trouve aussi une version littéraire de la vie de S. Alexis avec des caractères semblables: elle complète le dossier des récits hagiographiques inspirés par le thème de négation extrême de la vie sexuelle.”(32)

A mesma apologia de um monaquismo casto, penitente, rigorista e redentor ainda domina, aliás, duas narrativas da “Collecção Mystica”, a da *Vida de uma Monja*, onde se conta como a opção por distintas e opostas vivências terrenas determina, ora a recompensa, ora a punição eternas, e a *Morte de S. Jerónimo*, um texto dedicado à evocação das meditações do santo sobre a Encarnação, Vida e Paixão de Cristo à hora da morte. Apresentando-o rodeado pelos seus “irmãos” monges, a narrativa serve de exemplo para a boa e compensatória morte monástica. Como Jerónimo, também os monges poderiam aspirar a preparar uma morte santa, tendo o santo escolhido o momento e o local do seu passamento, e exalar, após a alma

migrar para o céu, suaves e aprazíveis odores corporais em sinal de que a sua vida terrena fora tocada e redimida pela graça divina.

Para além dos textos da “Collecção Mystica”, o fundo da biblioteca alcobacense ainda nos disponibilizou três outros relatos sobre a santidade dos monges, a história do *Cativo Monge Confesso*(33), a *Vida do Duque Antíoco que depois foi Monge*(34) e a *Vida de São Bernardo*(35). A primeira consiste na tradução incompleta de um texto epistolar de S. Jerónimo. Segundo o seu editor, Abílio Roseira, se “a linguagem do *Cativo Monge* pertence à primeira metade do século XV”, ela revelaria a influência de uma mais antiga(36). No seu conjunto, a história remete novamente para um texto apologético da virgindade meritória dos monges, já que lhes possibilita a entrada no reino reservado aos eleitos. Nele se narra como o monge Malco, tendo decidido abandonar a comunidade onde vivia eremiticamente, fora capturado por mouros e por eles obrigado a casar-se. Contudo, Malco, com o acordo e vontade da mulher, soube preservar a sua virgindade, vivendo uma vida casta que o preservou espiritualmente e lhe abriu a possibilidade de um itinerário de suposta santidade.

Quanto à *Vida do Duque Antíoco que depois foi Monge*, consiste na tradução portuguesa da *Vita Antiochi abbadis*. “A história é uma sequência de episódios moralizantes tendo como pano de fundo a vida do duque Antíoco e as virtudes monásticas de castidade, de penitência, de desapego do mundo e de obediência às regras”(37). Segundo Abílio Roseira, a linguagem utilizada é semelhante à dos finais do século XIV e dos princípios do século XV(38).

No que respeita à *Vida de S. Bernardo*, o texto considerado resulta da tradução dos primeiros três livros da *Vita Prima* de S. Bernardo, tendo sido o primeiro escrito por Guilherme de S. Thiery e o segundo e o terceiro, respectivamente, por Arnaldo, abade de Bonneval, e pelo monge Gaufrido de Auxerre(39). Segundo o seu editor, L. Sharp, remete para uma tradução realizada nos séculos XIV ou XV(40).

Sem certezas sobre a sua primitiva proveniência, também analisámos as *Vidas dos Padres Santos de Mérida* e os *Diálogos de S. Gregório*. Para o primeiro texto foi

tida em consideração a opinião de J. J. Nunes, segundo o qual o manuscrito por ele editado dataria de finais do século XIV ou princípios do seguinte(41). Contém uma série de histórias hagiográficas marcadas por ambiências prodigiosas, sobrenaturais e maravilhosas. Tratando-se de um texto incompleto que hoje faz parte de um códice depositado na Biblioteca Central da Universidade de Brasília, após ter sido pertença de Serafim da Silva Neto(42).

No caso dos *Diálogos de S. Gregório*, foi utilizada a edição de R. V. Matos e Silva, significativamente intitulada "*A Mais Antiga Versão Medieval Portuguesa dos Quatro Livros de São Gregório*(43), já que foi preparada com base num texto incompleto, considerado provavelmente anterior a 1380, hoje também depositado na Biblioteca da Universidade de Brasília, após ter igualmente pertencido a Silva Neto(44). Na sua edição, R. V. Matos e Silva preencheu as lacunas através de textos de dois posteriores manuscritos datados de 1416, assim como através de duas versões latinas medievais, provenientes dos mosteiros de Alcobaça e Santa Cruz de Coimbra(45). Segundo R. V. Matos e Silva, "os *Diálogos* estão plenos de «estórias maravilhosas», contadas a partir de perguntas directas e curiosas do diácono Pedro, sobre os «homens santos, bons e milagrosos» que então viviam, sobretudo na Itália, expressão do desconcerto do mundo em que estavam mergulhados: são cegos que vêem; doentes incuráveis, curados; endemoniados, exorcizados; homens que andam sobre as águas, vencem as tentações do demónio, disfarçados em mulher ou em animais(...)No conjunto assimétrico dos quatro livros, destaca-se o *Livro II*, primeira biografia de S. Bento, que correu na Idade Média(...)O *Livro IV* é o mais longo, e também o mais complexo, centrado em um objectivo único: argumentos para demonstrar através dos conhecimentos do papa, a imortalidade da alma" (46).

Entre as hagiografias resultantes de traduções feitas para português num certo ou hipotético século XIV, ainda foi analisada uma versão fragmentada da *Vida de S. Nicolau* datada do séc. XIV, tendo por nós sido utilizada a edição efectuada por Serafim da Silva Neto(47), que se encontra na capa de um caderno de despesas da ordem de Santiago(48). O texto encontra-se bastante incompleto. Basicamente

refere-se à trasladação do corpo do santo para a cidade de Bari e dos milagres efectuados após a sua morte.

Por fim, completam o elenco dos textos considerados nesta secção a *Vida e Milagres de Dona Isabel*(49) e o *Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*(50). O primeiro foi escrito em português, provavelmente por frei Salvado Martins, pouco tempo após a morte da rainha. José Matoso refere como "le manuscrit original, aujourd'hui perdu, était dans le convent de Sainte-Claire de Coimbra, où la reine était enterrée. Le texte actuellement existant est une copie datée de 1596, où l'on trouve quelques miracles ajoutés vers 1400 à la version originale, dont la rédaction a été altérée. Son éditeur, J. J. Nunes, a essayé d'un restituer pour conjecture, l'état primitif. Le fait que cette biographie ne donne pas à la reine le titre de "sainte", et qu' elle contienne très peu de miracles permet d'accorder suffisamment de crédit à la version de 1596: en effet, le texte souligne surtout les vertus de miséricorde et de piété de la reine"(51), embora a parte final contenha um pequeno livro de milagres ocorridos *post-mortem*.

Quanto ao *Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*, foi escrito por um tabelião de Guimarães, Afonso Peres, entre 1342 e 1343. "São 46 assentos por ele lavrados: o primeiro, para assinalar o prodígio do reverdecimento de um velho tronco de oliveira, aquando da implantação de uma cruz trazida para a "alvaçaria", por indicação celeste; todos os outros para dar conta de curas operadas milagrosamente naquele local no decurso de três meses, entre o final de 1342 e o início de 1343 "(52), devendo estar relacionada a iniciativa do registo dos milagres com a tentativa de difusão do culto de Nossa Senhora da Oliveira, então protegido pelo rei a quem o tabelião se dirige no início. "A cópia que chegou até nós é de 1645 e apresenta acrescentos de outras origens", encontrando-se no Arquivo da Universidade de Coimbra, doc. 57. No seu conjunto, trata-se da primeira colecção de milagres conhecidos escrita em português. "O teor é estruturalmente tabeliônico, com data, identificação do miraculado, seu nome e filiação, local de origem, natureza da doença, reconhecimento do milagre por intervenção eclesiástica (que soleniza o acontecimento com uma procissão), enumeração de

testemunhas (não é de somenos importância reconhecer entre elas o arcebispo de Braga e o conde D. Pedro). O valor literário é diminuto e o registo tem mais a ver com o prestígio e relação de um grupo com a escrita do que um texto de narrativa" (53).

Antes de apresentarmos por ordem decrescente de frequência a análise dos animais mencionados nos dezoito textos referidos, importa desde já realçar que, à excepção da *Vida de Tarsis*, todos eles fornecem elementos para o nosso estudo, podendo-se mesmo afirmar como, na sua globalidade, estes se apresentam em frequência considerável.

CAVALO

O cavalo adquiriu durante a Idade Média simbologias diferentes e mesmo opostas, apresentando aspectos marcadamente positivos para a sociedade cavaleiresca, e conotações negativas nos escritos de origem clerical, embora nestes também possa surgir de forma abonatória(54). Bernard Ribémont refere que na literatura medieval as características apresentadas para o cavalo foram quase todas inspiradas em Isidoro de Sevilha e seus sucessores, todos eles transmissores das informações de Plínio, Solino e Aristóteles(55). Jacques Voisenet salienta o significado antitético do animal na Bíblia, oscilando, como acontece na exegese feita por Rabano Mauro, entre imagem conotada com os judeus e os gentios, e como símbolo dos dois Testamentos, ao mesmo tempo que a quadriga remete para os quatro evangelistas e as quatro principais virtudes: penitência, justiça, força moral e prudência. O mesmo autor ainda salienta como o cavalo reenvia ao mundo do Bem, "en signifiant ceux qui domptent leur vices et la chair: les prédicateurs, les apôtres, les martyrs, l' humanité du Christ, le recours de celui qui convertit, la société des anges ou des saints", como "évoque parfois le mal en incarnant les impies, tout ceux qui sont attachés par les liens du péché, les hommes lubriques, les persécuteurs, les orgueilleuse et la puissance terrestre, Judas, le mauvais ange"(56).

Por fim, recordemos como o cavalo foi muitas vezes entendido como um animal particularmente devoto ao seu amo, sendo essa uma característica bastante presente entre os autores clássicos(57).

Globalmente, o cavalo é o animal mais citado nas hagiografias consideradas, sobretudo nos *Diálogos de S. Gregório*. Neste texto, uma das suas principais menções surge a propósito de um milagre em que se narra como os homens de um conde godo pagão retiraram o cavalo a um santo homem, Libertino, e o deixaram entregue a uma desesperada oração de ajuda divina. Ora, quando os cavaleiros godos chegam a um rio, as suas montadas, onde se incluía o cavalo do homem de Deus, recusam-se a passá-lo, levando-os, em reconhecimento de que uma intervenção divina actuara em favor de Libertino, a devolver-lhe o animal para poderem prosseguir a viagem. Aqui, portanto, o cavalo surge como instrumento mediador da potência divina na protecção aos que dedicam a vida a Deus. É em função da oração de Libertino que se origina o milagre, operando uma modificação do comportamento dos animais para assim permitirem a reposição da justiça posta em causa pelos cavaleiros pagãos(58).

Noutra passagem dos *Diálogos*, relativa ao bispo Bonifácio, o cavalo intervém como motivo de uma disputa familiar entre o prelado e um sobrinho que condenava o tio por este lhe ter vendido o cavalo para distribuir o dinheiro pelos pobres. Neste confronto entre a generosidade do prelado e a avareza do sobrinho, recorda-se, então, como a solução foi encontrada pelo auxílio divino prestado pelo bispo, ou seja, através da miraculosa recuperação do dinheiro antes obtido por Bonifácio pela venda do cavalo e a sua posterior entrega ao sobrinho. Sendo assim, o cavalo representa-se como marca e sinal de um bem raro e precioso, cujo uso resulta moralmente ambíguo(59).

Em duas outras narrativas sobre o bispo Fortunato, o cavalo volta a ser uma importante presença no texto dos *Diálogos*. Numa, surge na condição de animal possuído pelo demónio a quem apenas o prelado, ao lançar-lhe o sinal da cruz, conseguiu amansar, exorcizando-lhe o mal que o fazia raivoso e violento para com o dono e as gentes que atacava. Contudo, se nesta narrativa, Fortunato se mostra

piedoso para com o cavalo e para as suas vítimas, não aceitou a oferta do animal por parte do dono agradecido e aliviado(60). Noutra das ocorrências, Fortunato contribui para a instrumentalização miraculosa de um cavalo a fim de punir, através da justiça divina, os cavaleiros godos pagãos que, ao invadir a sua comunidade, tinham raptado dois meninos, sem que as súplicas feitas pelo santo no sentido de lhe permitir resgatar as crianças surtisse qualquer efeito, ou os demovesse a não as levar para a cidade de Ravena. De facto, teria sido neste contexto que o chefe dos godos, depois de ter ouvido o bispo ameaçá-lo com a ira divina e de, aparentemente calmo, se ter posto a caminho, sofreu um miraculoso acidente, quando, ao passar diante de uma igreja dedicada a S. Pedro, o seu cavalo aí tropeçou e lhe fez quebrar as pernas ao arrastá-lo na queda, fazendo-lhe reconhecer o poder de Deus de Fortunato, a quem logo mandou chamar e entregar as crianças, sendo por ele então curado com água benta(61). Em suma, também neste episódio o cavalo se apresenta como meio de produção de um milagre, pelo qual o seu cavaleiro foi ultrapassado em poder e domínio pelas mais altas potências divinas sagradas que se manifestaram junto ao templo de S. Pedro.

De facto, embora os cavalos por vezes se apresentem nos *Diálogos* associados à possibilidade da concretização das acções predatórias provocadas pelos guerreiros que os montam, sobretudo os cavaleiros pagãos bárbaros, também se conotam como meio de exercício de poderes de sujeição exercidos pelos santos, quando se trata de veicular simbolicamente a ideia da supremacia da força espiritual sobre a temporal, do sagrado sobre o profano. Nesse sentido, se se refere como o rei godo Totila para testar a fama de detenção de poderes divinatórios e proféticos por parte de S. Bento de Núrsia, lhe enviou, ciente que o santo nunca o tinha encontrado, um dos seus homens montado no seu melhor cavalo, com o fim de verificar se o abade o confundiria com ele(62), também se recorda como o cavalo manso da mulher de um nobre que fora por ele emprestado ao papa João para viajar até à corte de Justiniano, logo se tornou bravio e indócil após ter sido montado pelo bispo de Roma, nunca mais permitindo que alguém o montasse(63). Os cavalos surgem como animais ligados à ostentação do poder quando o rei Totila tenta

enganar S. Bento. É assim como um animal de prestígio, relacionado com a realeza que o animal é referido.

De resto, fora dos contextos atrás referidos, o cavalo surge nos *Diálogos* como referencial neutro da prática de viagens e deslocações, ou seja, na mera condição de animal de transporte cuja utilização e visibilidade textual espelha as marcas mais ou menos intensas do quotidiano medieval. Essa mesma ausência de qualquer função textual de tipo alegórico ou simbólico, também se verifica em outras hagiografias e livros de milagres, como seja a *Vida de Santa Eufrasina*, a *Vida de S. Bernardo*, as *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, para as quais a presença do cavalo será retomada aquando da análise da representação textual do galo, ou a do *Cativo Monge Confesso*, onde o animal se refere como mera montada.

Na vida de *Barlaão e Josaphat* o cavalo conota-se analogamente na referência feita aos animais em que se deslocam os homens da guarda do rei Avenir(64). No entanto, nesta narrativa encontram-se duas outras referências menos comuns. Por um lado, a menção ao cavalo com que o infante, após ter estado afastado do mundo por ordem do pai, viaja por todo o reino, dando-se então conta dos males que atormentam os homens, tudo isto antes do seu encontro com o eremita Barlaão o iniciar numa vida cristã exemplar e num futuro itinerário de santidade(65). Por outro lado, a notícia de que após se ter convertido à fé cristã, o infante renunciara a montar cavalos, associando-os, portanto, aos prazeres do mundo terreno que passará a desdenhar(66). Ao balizar a via iniciática percorrida por Josaphat através da presença/ausência de cavalos, a *Vida* acaba por os conotar com os prazeres terrenos que, no seu conjunto, procura condenar, vendo-os, portanto, como manifestação da vaidade, soberba e arrogância que caracterizariam as aristocracias que pretende moralizar.

Aliás, também no *Conto do Amaro*, os cavalos representam valores terrenos e profanos, já que são referidos na qualidade de unidades de medida de comprimento e de capacidades susceptíveis de permitir materializar perigos ou até paisagens espirituais. Com efeito, quer a utilização de expressões como “corredura de hüu cavallo”, para referir a distância que separava no mar espesso a nau de Amaro de

outras sete, tal como as belfas marinhas eram “mayores que cavallos”(67) ou a menção de que as portas do Paraíso eram “tamanhas como corredura de hüu cavallo”(68), apontam para esse sentido, do mesmo modo que o registo diz que, ao entrar na tenda que prefigurava as maravilhas do Paraíso, Amaro teria penetrado num espaço onde caberiam quinze mil cavalos(69).

Em síntese, nas hagiografias atrás mencionadas, o cavalo apresenta significações aparentemente contraditórias. Por um lado, funciona, quer como imagem do poder, opulência, arrogância e avareza dos reis, nobres e ricos, quer como padrão de aferição dos bens terrenos. Por outro, surge como elemento de mediação da justiça divina pedida pelos santos para combater as injustiças e os desmandos provocados pelos poderosos, nomeadamente pelos reis e guerreiros não cristãos, chegando mesmo a figurar como o animal a quem os homens de Deus manifestam o amor e a piedade capazes de os curar e restabelecer, deles recebendo, em troca, o reconhecimento de uma santidade por vezes socialmente contestada. Contudo, este dualismo da representação hagiográfica do cavalo ultrapassa um registo paradoxal. Com efeito, é pelo facto de o animal funcionar como um dos mais explícitos símbolos do valor e do poder senhorial do nobre guerreiro medieval que ele surge passível de ser manipulado e comandado pelos santos, procurando-se, desse modo, defender e demonstrar como os poderes espirituais e eclesiásticos que estes representam devem vigiar, tutelar e moderar os detidos pelos senhores leigos, do mesmo modo que o Deus criador da natureza a tutela, vigia e organiza em última instância.

SERPENTE

Simbolicamente, a serpente foi encarada na Idade Média como o animal que remete por excelência para o demónio. Apresentada no Velho e no Novo Testamento como a principal responsável pela ocorrência do pecado original, a exegese bíblica tende a identificá-la com o demónio que levou à perdição humana.

No entanto, apesar da cristandade ter decisivamente contribuído para acentuar o aspecto negativo e maldito da serpente, os seus textos sagrados não deixaram de testemunhar uma antinomia no que diz respeito ao simbolismo do réptil, ou seja, conjuntamente com a conotação negativa, ela também aí possui um aspecto positivo, realçando-se a imagem da serpente de bronze mandada erigir por Moisés por instrução divina (Nm 21,6-9) e com a qual Cristo se identificou (Jo 3,14), o que acabou por estar na origem da simbologia cristológica do réptil. Na verdade, a simbologia dualista da serpente também se encontra presente no *Physiologus* grego(70). Nas tradições clássica e medieval, ela surge várias vezes associada à áspide (também uma serpente) e a animais fabulosos como o dragão, assim como com o basilisco, o rei das serpentes, também aí se salientando o seu aspecto negativo e maléfico.

Nos *Diálogos de S. Gregório*, existe uma narrativa em que um monge verifica como a horta do mosteiro era constantemente roubada. Um dia, quando a percorria à procura do ladrão, encontrou uma serpente e ordenou-lhe que passasse a guardar a horta e nela permanecesse, tendo a serpente seguido as instruções do homem de Deus e contribuído para a descoberta do malfeitor. A seguir, o monge mandou ir embora a serpente e foi por ela obedecido(71), de acordo com o tópico do animal que obedece às ordens de um homem de Deus que assim testemunha a sua santidade.

Noutra narrativa dos *Diálogos*, integrada no texto sobre os milagres de Isac de Espoleto, conta-se como um homem mandou enviar ao santo dois cestos de pão, frutas e outras coisas. Entregues ao encarregado de transportar os mantimentos até ao santo, este escondeu um dos cestos no caminho e levou o outro a Isac. O eremita disse-lhe, então, que tivesse cuidado com a serpente que se encontrava no cesto que antes escondera. Envergonhado, o homem foi até ao local onde o depositara e nele encontrou a serpente a que o santo se referira(72).

A propósito deste milagre, J. Voisenet informa tratar-se de uma história que A. H. Krappe afirma ser de origem indiana, e daí ter irradiado bastante cedo, quer para a literatura chinesa, quer para a tibetana, vindo depois, por via do Próximo

Oriente, a integrar-se na literatura do Ocidente medieval(73). Para J. Voisenet, no entanto, não se afigura fácil provar uma tal via de transmissão. Segundo a sua opinião, a haver uma origem indiana nas histórias sobre serpentes incluídas nos *Diálogos*, ela aplicar-se-ia, sobretudo, a um episódio contado a propósito dos milagres de S. Bento de Núrsia. Ou seja, aquele em que se refere como o santo enviara o monge Exilarado buscar vinho e como este, deparando-se com dois barris, escondeu um pelo caminho e apenas entregou ao abade o outro. Ao recebê-lo, Bento aconselhou-o então a não beber o vinho que escondera ou a verter o seu conteúdo, tendo depois Exilarado descoberto, ao tentar verter o vinho do barril roubado, como dele saía uma grande serpente(74).

Segundo J. Voisenet, “dans ce cas, le reptile n'a pu se glisser; le fruit du larcin s'est métamorphosé sous l'action du péché, en cet animal répugnant qui incarne le mal dans la tradition chrétienne”(75), sendo, portanto, diferente a forma como a serpente figura neste episódio. De resto, considerando ambas as histórias, o autor prefere pensar que as duas se apresentam como variantes de “ce thème, assez développé dans la littérature chrétienne, où un aliment volé se transforme en reptile, signe de l'action diabolique et manifestation fantasmagorique du péché. Le fil qui relie l'Italie du Haut Moyen Âge à l'Inde paraît donc bien ténu si non inexistant”(76).

Nos *Diálogos*, esta conotação demoníaca da serpente ainda apresenta outras quatro ocorrências, sendo a que se refere ao bispo Dácio analisada a propósito do estudo do significado do leão que com ela se associa. Nas outras, a sua função consiste, essencialmente, em provocar milagres testemunhatórios de santidades demonstradas pela capacidade de neutralizar ou subjugar as tentações demoníacas representadas pelo animal. Num desses casos, conta-se como o eremita Martinho viveu com uma serpente durante três anos, sem que esta lhe mordesse, mesmo quando o santo lhe punha as mãos na boca, ou conseguisse o seu intento, o de afastar o santo de ser eremita. Por isso, o animal, caracterizado como particularmente querido pelo demónio por Gregório Magno, acabou por desistir, não sem antes abandonar o local lançando uma grande chama(77). Paralelamente,

também com o santo Martírio as serpentes não tinham qualquer hipótese. Matava-as por um simples sinal da cruz feito pelos caminhos ou à soleira das portas onde se refugiavam(78). Quanto ao monge Florêncio, que encontrou a sua cela cheia de serpentes, o processo de extermínio foi mais indirecto e prodigioso. Começou por orar e pedir a Deus tempestade cujos trovões mataram as serpentes. Depois, recusando-se a contactar fisicamente com os seus corpos, solicitou um novo apoio divino, e logo surgiram várias aves que, uma a uma bicaram a sua serpente, e em conjunto levaram-nas para longe do eremitério(79).

Na *Visão de Tundalo* e no *Conto do Amaro*, as serpentes também se associam aos poderes maléficos. Na primeira obra, figuram entre as bestas que habitam o Inferno e castigam os pecadores. Na segunda, como parte integrante dos animais perigosos e malignos que povoam a Ilha Deserta e que combatem no dia de S. João Baptista. Ambos os casos serão posteriormente analisados nas secções respeitantes, por ordem, às bestas do Inferno e ao leão.

Por sua vez, na *Vida de Santa Maria Egípcíaca*, apresenta-se como imagem escolhida pela santa para expressar ao santo homem Zozimas o sentido da sua vida antes de se dedicar à experiência eremítica, explicando-lhe como se então a visse dela fugiria como de serpente venenosa(80). De resto, a mesma expressão textual surge na *Vida de Barlaão e Josaphat*, quando o infante Josasaphat diz a seu pai, o rei Avenir, que se ele se continuasse a opor-se à sua intenção de prosseguir a via cristã que abraçara, fugiria dele como de serpente(81). Posteriormente, depois de Josaphat ir para o deserto a fim de levar uma vida eremítica com o seu mentor Barlaão, o narrador menciona os perigos do caminho, referindo as muitas serpentes e bestas bravas que nele se encontravam, mas que não impediram Josaphat de continuar a sua santa e piedosa intenção confiando na protecção divina (82).

Por fim, na *Vida de S. Bernardo*, quatro novas ocorrências. Enquanto alegoria à mulher tentadora que age, como no Génesis, instigada pelo demónio, a hagiografia menciona a serpente ao referir, no contexto da narrativa dos primeiros tempos monásticos do santo, como ele fora vítima de perseguições femininas(83). Depois, ao citar a duquesa de Lotaríngia, textualmente apresentada como uma mulher

pouco virtuosa, refere como ela teria visto, em sonhos, o santo tirar com as mãos sete serpentes do seu ventre, registando-se mais à frente como a fidalga, depois de ter sido admoestada por Bernardo a viver religiosamente, se glorificava de ele lhe ter arrancado sete demónios do corpo(84). A conotação das serpentes com os obstáculos a vencer pelos apóstolos na missão evangelizadora do mundo pagão, considerado como dominado pelas forças demoníacas, surge no texto quando o santo evoca as palavras de Cristo aos discípulos, anunciando-lhes que lhes deu “poderio de calcar sobre as serpentes e os scoriõeers”(Mc 16,17)(85). Um último caso, através da utilização da expressão "serpente antiga" (86), numa alusão às possíveis motivações demoníacas evidenciadas pelo bispo de Angoulême ao induzir o duque de Aquitânia a apoiar a candidatura de Pedro de Leão à Santa Sé e a, assim, contribuir para a ocorrência de um cisma papal.

Em síntese, como podemos verificar, a serpente não surge de forma neutral em nenhuma das narrativas, remetendo quase sempre para um símbolo natural do mal que só os santos conseguem dominar e sujeitar, para a imagem da mulher enquanto objecto de perdição masculina, ou mais excepcionalmente, através da expressão "serpente antiga", para um demónio instigador de divisões no seio da Cristandade.

LEÃO, LEOA

Durante a Idade Média, o leão adquiriu um forte valor simbólico, embora de conteúdo antitético. De facto, a sua simbologia tanto remete para a divindade celeste como para o mundo ctónico dos infernos e das suas criaturas. Num sentido positivo, apresenta-se na qualidade de símbolo de Cristo, da Ressurreição, da renovação, da justiça, ou de personagens bíblicas como o evangelista S. Marcos. Num sentido negativo, quando associado "ao seu carácter e à sua força indómita. No Antigo Testamento, inimigos políticos perigosos podem ser descritos como leões (Pr 2,15; Ez 32,2), mas também o excessivo poder demoníaco do diabo, o príncipe das trevas, imagina-se sob a imagem do leão”, tal como se expressa na

Epístola de S. Pedro quando este afirma: "vosso adversário, o diabo, vos rodeia como um leão a rugir, procurando a quem devorar(1Pd 5,8)"(87). Salienta-se, igualmente, o Salmo 91(90)(Sl 91(90) 13) que originou que a exegese cristã atribuí-se ao leão uma conotação negativa e, assim, contribuiu para a visão demoníaca do animal.

Nos *Diálogos de S. Gregório*, a primeira menção aos leões, surge na sequência do comentário do narrador a um dos milagres de S. Bento de Núrsia quando, tendo como referência bíblica o episódio de Daniel na cova dos leões, se pretende salientar a superior força do poder divino e espiritual que os santos e os eleitos usufruem face à do animal(88). De resto, o *topos* de animal particularmente feroz e bravio também aparece registado quando um cavaleiro godo ariano é comparado a um leão por ser "mui bravo e felon"(89).

A proverbial força leonina ainda se conota como instrumento diabólico quando Gregório Magno a propósito de Dácio, bispo de Milão, conta como o demónio, através de um rugir de leão intercalado pela reprodução de sons emitidos por bois, asnos, serpentes, porcos e ratos, tentara impedir que o santo pudesse dormir numa casa apresentada como morada do maligno. Neste caso, através de um dizer atribuído ao santo bispo milanês, o leão figura como uma das "animalhas vis" instrumentalizadas pelo poder satânico cujos ruídos simula(90).

Uma mais complexa simbologia do animal é referida nos *Diálogos* a propósito de uma narrativa bíblica. Trata-se da notícia da punição divina feita a um profeta que a caminho de Samaria, em missão sagrada, desobedeceu ao interdito de não comer e logo foi morto por um leão que se lhe atravessou na estrada, o qual, no entanto, sem atacar o asno em que montava o profeta ou devorar o corpo deste, permaneceu vigilante junto da sua vítima. Aqui, o leão tanto se apresenta na qualidade de instrumento de punição divina, como na condição de animal que simboliza a redenção e o perdão dos pecados ao guardar e impedir a predação e destruição do cadáver exposto do profeta pelos elementos naturais e, desse modo, permitir uma conservação considerada essencial para o usufruto da vida *post-mortem*(91). Surge, assim, como o justiceiro divino que castiga e penitencia os

pecadores e como protector sagrado dos que gozam ou readquirem a graça de Deus.

Essa dupla condição ainda se manifesta em outras duas passagens dos *Diálogos*. Enquanto justiceiro divino, o animal é nomeado no episódio em que um monge, à hora da morte, confessa aos “irmãos” que o rodeiam, o seu secreto pecado de gula, informando-os que por ele já sente um leão a comê-lo, figurando aqui o ser, por extensão e em conjunto com um dragão, como a alegórica premonição de um destino infernal(92). Enquanto símbolo redentor, identifica-se com Jesus Cristo, "o Leão da tribo de Judá"(Ap 5,5), num contexto em que Gregório Magno cita o Livro do Apocalipse, e a necessidade do crente acreditar na existência do Inferno(93).

Uma tal ambivalência também se regista noutros textos hagiográficos. Na *Vida de Santa Pelágia*, o animal encontra-se referido a propósito dos sonhos em que a santa, na fase de preparação da sua opção por uma vida de reclusão, volta a ser tentada pelo demónio a quem antes teria servido na condição de prostituta, ao contribuir para a ida das suas almas para o Inferno. Ora, é neste contexto que a *Vida* atribui a Pelágia, em conversa mantida com a sua madrinha de baptismo, a abadessa Romana, a confissão de que o diabo mais uma vez a ameaçava através da forma e atitude oníricas de um bravio leão(94).

Na *Vida de Santa Maria Egipciaca*, por sua vez, narra-se como um homem de Deus, Zozimas, ao encontrar a santa no deserto e ao não ter meios para a enterrar, vê aparecer um grande leão, tanto mais assustador e surpreendente quanto Maria Egipciaca antes lhe dissera que, durante muitos anos no deserto, nunca vira besta fera(95), ou qualquer outro animal(96). Segundo o texto, após o leão manifestar a Zozimas sinais de mansidão e de obediência, acabou por abrir, com as suas potentes garras, a cova. Conforme Jean Bichon, estamos aqui face a um *topos* da literatura hagiográfica, o do animal coveiro do santo, surgindo o leão na qualidade de enviado de Deus para que, devido à sua força, possibilitasse o enterro e a sepultura de Maria Egipciaca, sendo o carácter sobrenatural do respectivo comportamento na hagiografia salientado através da informação de que o animal,

logo após a santa ter sido enterrada, se afastou pacificamente como "cordeyro manso"(97).

Na *Vida de Barlaão e Josaphat*, o animal surge, inicialmente, com uma conotação alegórica positiva, quando o eremita Barlaão diz ao infante Josaphat que se abraçar a vida cristã lhe desaparecerão todos os temores e medos das tentações dos diabos, passando a andar confiante e seguro de si como um leão forte(98). Contudo, na sequência da narrativa onde se desenvolve o processo de conversão do infante ao cristianismo, o leão figura textualmente em associação às forças malignas que o pretendem impedir. Primeiro, após o infante ter tido uma visão que o alertava para o perigo da sua castidade vir a ser quebrada pela sedução de uma mulher a quem o pai, o rei pagão Avenir, encomendara a tarefa de o tentar. Quando Josaphat interpela o progenitor, diz-lhe já não sentir qualquer tentação carnal por ela e que por tal se tinha posto a salvo dos leões infernais(99). Depois, por ocasião da sua partida da corte para levar uma vida eremítica, quando de novo é tentado e assustado pelo diabo que surge então sob a figura de vários animais assustadores, como o dragão, o basilisco e a áspide, dizendo-lhe o infante perante tão aterradoras aparições, que haveria de andar sobre o "aspe peçoento e sobre o basilisco", nada temendo de quem se designa por dragão e leão(100), numa referência que se reporta ao Salmo atrás mencionado.

Quanto à *Vida de S. Bernardo*, o leão apresenta-se referido no contexto das notícias veiculadas sobre a forma como Inocêncio II fora forçado a exilar-se de Roma para França, por ocasião das lutas havidas contra a sua legitimidade papal por Pedro de Leão, o rival ao trono de S. Pedro. De facto, é a propósito de tais acontecimentos que a rápida e furtiva saída de Inocêncio II de Roma, surge registada como fuga da boca do leão e da "mão da besta"(101), associando-se aos seus opositores a supostamente negativa crueldade e selvajaria do animal.

Contudo, é sobretudo no *Conto do Amaro* que a representação do leão aparece de forma mais determinante e desenvolvida, sobretudo porque se organiza em função do conjunto da narrativa sobre a demanda do Paraíso terreno. Os leões começam por ser nomeados a propósito de uma ilha em que aportam Amaro e os

seus companheiros. Nessa ocasião, noticia-se como indo a terra, o santo homem depara com muitos destes animais jazendo mortos com outras bestas ferozes junto de um mosteiro de eremitas, os únicos habitantes da ilha. Ao encontrar um deles, Amaro, depois de lhe pedir pão e água doce para si e para os seus companheiros, interroga-o acerca dos animais mortos, respondendo o eremita que se encontravam assim há oito dias, na sequência do combate anual que travavam, no dia de S. João, os animais malignos que também habitavam a ilha(102). Aconselhado a partir pelo eremita, Amaro e os seus passam a seguir a ilha maldita dos homens luxuriosos, onde uma voz os incita a aí não permanecer(103), e acabam, após passarem pelo Mar Vermelho, no sítio onde os judeus escaparam à fúria do faraó, por se fixar numa terceira ilha, a da Fonte Clara, especialmente aprazível e onde viviam os homens formosos e corteses, até que uma idosa dona os aconselha a abandonar o local e a prosseguir a sua demanda do Paraíso terrestre(104).

Retomada a viagem, na sequência do cumprimento textual do *topos* do lugar acolhedor onde o herói é tentado a esquecer os seus desígnios, e uma vez ultrapassado o perigo das belfas marinhas(105), Amaro e os companheiros chegam à Ilha Deserta onde se reintroduz a imagem textual da primeira ilha. Na verdade, ela é descrita como despovoada, devido aos grandes e perigosos animais que a habitam, e apenas habitada por eremitas refugiados numa abadia cercada de um alto muro protector. Então, de novo, Amaro encontra um eremita a quem pede mantimentos e de quem obtém informações, quer da impossibilidade dos humanos habitarem um tal lugar, tanto pelo grande perigo dos animais aí existentes, como pelo fedor insuportável, quer sobre o acto anual de as bestas se envolverem, no dia de S. João Baptta, num violento e destrutivo combate o que origina a morte de muitos deles. Não se negando de fornecer aos viajantes alimentação e água potável, o eremita também recomenda uma rápida partida ao servo de Deus, o que depressa foi aceite, não conseguindo nessa noite Amaro dormir por causa dos brados dos animais selvagens(106).

O retorno à deambulação marítima leva desta vez o grupo de Amaro até à terra mais fértil e formosa do mundo, onde se encontrava, num local paradisíaco, o

mosteiro de Vale de Flores. Aí Amaro encontra Leomites, o monge a quem os leões solicitam humildemente a benção e lhe beijam a mão. De Leomites obtém grandes demonstrações de generosa hospitalidade e a preciosa informação de como alcançar o Paraíso. No final do encontro, surgem junto deles leões que baixam a cabeça e beijam os pés e as mãos de Amaro, e que por gemidos lhe solicitam a benção que depois de feita os deixa alegres e contentes, tal como se manifestarão mais tarde, durante um segundo encontro com Leomites(107).

Segundo Elsa B. Silva, no estudo introdutório à sua edição do texto, a navegação de Amaro desenrola-se como uma viagem iniciática na qual o herói há medida que de aproxima do Paraíso terrestre e lhe vai permitindo entrar em contacto com diversas personagens e animais, adquire autonomia e ultrapassa as suas iniciais fraquezas, assim conseguindo afastar os perigos e armadilhas que se lhe vão progressivamente colocando(108). Para a mesma autora, “a imaturidade de Amaro está bem patente no início da viagem e na impossibilidade de fazer face aos perigos que lhe vão surgindo ao longo do percurso: no começo são os leões, em seguida os incentivos da Ilha da Fonte Clara, depois as belfas marinhas no mar espesso. Por entre tantas evidências que se vão repetindo ao longo da viagem, o aspecto que mais interessa é o da formação individual de Amaro mediante o contacto com as diversas personagens(...)No Conto do Amaro parece estar em causa um processo de aperfeiçoamento espiritual”(109), para a qual as figuras femininas desempenharão um crescente papel, sobretudo nos episódios posteriores à passagem do mosteiro de Vale de Flores, embora mesmo antes, quer a intervenção da idosa dona que aconselha Amaro a partir da ilha aprazível, quer o auxílio prestado pela Virgem Maria para ultrapassar o perigo das belfas marinhas, desde já o anunciam.

De uma forma geral, o aperfeiçoamento espiritual de Amaro também se encontra textualmente assinalado pela forma como é registada a sua relação com os leões. De início, a respectiva presença, assim como a de outros animais ferozes, encontra-se na origem da sua partida da primeira e da quarta ilhas em que aporta. Na terra de Leomites, porém, são os leões que reconhecem a santidade que emana de

Amaro e lhe solicitam a benção, tal como sucede no apócrifo *Actos de Paulo* onde um destes animais manifesta o mesmo desejo ao santo(110), o que testemunha o avanço espiritual do navegante. No entanto, podemos igualmente defender que o apaziguamento das feras se desenvolve à medida que Amaro se aproxima do Paraíso terreno, o local onde a sacralidade modifica o comportamento das bestas ferozes e que, por isso, faz com que os leões se comportem mansa e amigavelmente no seu relacionamento com Amaro.

No seu conjunto, podemos concluir que o leão se representa nas narrativas hagiográficas analisadas de forma pouco original, remetendo, ora na modalidade de animal feroz e perigoso que se visualiza como símbolo do diabo, ora na do ser forte e seguro que se afigura, quer como enviado e justiceiro, quer como instância reconhecedora da espiritualidade emanada pelos santos homens. Em ambas as situações, o “reenvio” explícito ou implícito para episódios ou significações consagradas na Bíblia, apenas reforça a tradicionalidade destas imagens hagiográficas. Aliás, a mesma característica também se aplica à única e isolada menção feita à leoa na *Vida de S. Aleixo*. Trata-se do episódio que relata a morte incógnita do santo em casa dos pais. De facto, é quando se regista a miraculosa identificação do corpo de Aleixo, que se conta como a mãe, sempre sofredora pelo anterior desaparecimento do filho, ao saber como ele se encontrava na sua casa, rasga as vestes "assy come leoa que ronpe algũa rede"(111). Se, por um lado, se assinala a forma impetuosa como a mãe reage ao saber do filho, agora morto, e o seu desespero, por outro lado, podemos interpretar o seu comportamento como sublinhando o amor maternal, uma característica que é atribuída à leoa. Devido à crença de que os leões nascem mortos ou adormecidos, ficando em tal estado durante três dias até o pai surgir e os despertar, devolvendo-os à vida(112), o que foi conotado simbolicamente com a Ressurreição de Cristo, a leoa veio simbolizar a mãe dedicada que toma conta dos filhos até o pai aparecer, vindo a ser conotada com o amor materno, sendo um dos símbolos de S. Maria.

PORCO

O porco foi considerado como um animal impuro no Levítico(Lv 11,7) e no Deuterónimo(Dt 14,8), sendo a partir da influência cultural exercida pelo Antigo Testamento que a literatura clerical cristã, também influenciada pelos considerados pouco higiénicos hábitos do animal, lhe manifestou uma generalizada repugnância que o fez símbolo de "voracidade, incontinência, ignorância e egoísmo", ao mesmo tempo que imagem negativa do próprio judaísmo(113). Por outro lado, o Novo Testamento também contribuiu decisivamente para acentuar uma representação negativa do animal, bastando lembrar como se atribui a Jesus o dito proverbial de: "não atireis as pérolas aos porcos" (Mt. 7,6). Para além disso, como salienta John L. Mckenzie, existem nos Evangelhos várias passagens e episódios que apontam no mesmo sentido, como o facto de se referir o apascentar dos porcos por parte do filho pródigo (Lc. 15,15_s) na qualidade de inquestionável testemunho da sua degradação social, pessoal e moral, ou, ainda no Novo Testamento, a utilização da expressão "porca lavada que tornou a revolver-se na lama"(2Pd 2,22) para referenciar o pecador endurecido(114), embora seja sobretudo o milagre do endemoninhado e dos porcos (Mt. 8,30-32; Mc. 5,11-13,16; Lc 8,32_s) que mais profundamente influenciará a negatividade da imagem medieval do porco, nela se contando como os demónios que foram expulsos por Jesus de um homem da cidade, foram por ele autorizados a tomar posse de uma vara de porcos, que depois se atirou de um precipício e se afogou no mar. A seu propósito, Mckenzie observa que "provavelmente a narrativa do exorcismo foi ampliada pelo simbolismo; o demónio da narrativa é "impuro" e sua morada mais apropriada é o animal impuro, o porco. Mas o solo sagrado da terra prometida não pode suportar o animal impuro ou o demónio impuro na presença de Messias e rejeita a ambos." (115).

Os *Diálogos de S. Gregório* mencionam algumas vezes o porco, ainda que num caso muito brevemente, tal como acontece quando ele é incluído entre as vozes de diversos animais que são imitados pelo demónio para impedir o sono e o repouso

ao santo bispo Dácio. A citação mais extensa surge a propósito da utilização da parábola do filho pródigo para a decifração do sentido de um episódio da vida de S. Bento de Núrsia. Trata-se, em suma, de explicar o significado da expressão: “morar consigo perante Deus”(116), para referir os objectivos do santo quando abandonou a direcção abacial de um mosteiro cujos monges levavam uma má vida, chegando mesmo a conspirar a morte do seu abade. Ora, como Gregório Magno adianta, a frase podia ser lida à luz da citada história evangélica. Assim, como o filho pródigo tomara consciência do perigoso caminho a que conduzira o seu apego aos bens materiais e terrenos ao ver-se na aviltante situação de guardador de porcos, também S. Bento se sentira em causa na qualidade de abade de uma indigna e impura comunidade monástica, tendo então decidido abandoná-la para retomar, do mesmo modo que o fizera o filho pródigo ao voltar para a casa paterna, o seu anterior e retemperador modo de vida espiritual e eremítico.

De influência evangélica, também é a passagem dos *Diálogos* em que um porco se associa à narrativa de um milagre produzido por uma jovem religiosa que assim demonstra a sua santidade. Nele se conta, depois da referência a que seguia uma opção espiritual contrária à vontade do pai, como um dos camponeses que lavrava a herdade paterna fora possuído pelo diabo diante da santa, a qual, condoída pelo seu sofrimento, o exorcizou e fez entrar o demónio num porco que logo matou(117). Como é evidente, trata-se da adaptação do milagre cristológico atrás referido do endemoninhado e dos porcos.

Por fim, ainda surge nos *Diálogos* uma outra menção ao animal, a propósito da narrativa da cerimónia de restauração católica de uma igreja que, depois de ter servido o culto ariano, fora abandonada durante algum tempo, noticiando-se, então, como todos os crentes que se aglomeravam do lado de fora do templo, por já não caberem nele, sentiram, sem o ver, passar um porco entre eles. Segundo S. Gregório, teria sido por piedade de Deus que o "espírito lixoso que ali morava partiu-se mui a envidos daquele lugar que ante fora seu"(118), conotando-se, portanto, o animal com uma força demoníaca, no contexto, aliás, da convicção de que o arianismo identificaria uma seita protegida pelo diabo.

Na *Vida de S. Bernardo*, por sua vez, é mencionado o unto do porco, ou seja, a banha, quando o texto refere que a vida de privações e mortificações corporais experimentada pelo santo o levava a não se aperceber do que consumia, utilizando a banha de porco em vez de manteiga ou o azeite pela água, mesmo em prejuízo da sua saúde (119). Neste caso, a gordura do porco conota-se com um alimento cujos efeitos negativos sobre o corpo do santo, foram ultrapassados, não evitando uma vida contemplativa, ascética e de constante desprendimento dos bens terrenos.

Em suma, no seu conjunto, as narrativas hagiográficas consideradas veiculam uma representação diabolizada do porco, e, por vezes, remetendo para as referências bíblicas que já o assinalavam no Novo Testamento, mesmo que na *Vida de S. Bernardo* essa representação surja mais discreta e, aparentemente, a ela indiferente.

CÃO, CADELA, LOBO

A simbologia geral do cão remete para um animal ligado associado ao Inferno e aos seus habitantes, se bem que, por sua vez, também se possa conotar com valorizados princípios ético-morais, como seja, o da fidelidade, veiculado pelo respeito e afecto que o liga ao seu dono. Na tradição cristã, predominou uma simbologia de carácter negativo que remonta à tradição judaica, já que, no Levítico e no Deuterónimo, se proíbe o consumo de carne de cadáver, contribuindo para conotar a necrofagia canina com a imagem de um animal impuro. Para além disso, no Novo Testamento, credita-se a Cristo o dito de "não deis aos cães o que é santo" (Mt. 7,6) e atribui-se ao apóstolo a Pedro a expressão "o cão voltou ao seu próprio vômito" (2Pd 2,22) para designar os cristãos que renunciaram à sua fé, ao mesmo tempo que a exegese cristã se serviu da fábula de Esopo onde o cão troca o alimento que tem na boca pelo seu reflexo na água, como imagem aplicável aos que trocam a via espiritual e do amor a Cristo pelos bens terrenos e pelos deleites carnavais (120).

Nos *Diálogos*, esta tradição bíblica encontra-se presente na referência ao cão que lambe e se alimenta do sangue das feridas dos pobres, doentes e miseráveis, sendo a imagem utilizada para realçar o sentido da existência terrena de Lázaro (Lc. 16,19), o qual, depois de morrer, veria a sua alma subir até ao redentor seio de Abraão enquanto ao rico avarento a cuja porta vivera estariam reservadas as penas infernais(121). Contudo, se em Gregório Magno o lambe do cão remete para conotações aviltantes e degradantes, ao contrário do que sucede nos bestiários medievais, onde o lambe canino traduz a crença no poder curativo, benfazejo e medicinal da saliva de um animal cuja fidelidade é enaltecida(122), esta mesma simbologia não está completamente ausente dos *Diálogos*. Com efeito, uma apreciação positiva do valor representativo do cão, sobretudo em contraste com o lobo, regista-se na forma de designar o amanhecer como a hora “que chaman antre lobo e can”(123), já que nela se opõe o primeiro, na qualidade de animal nocturno cuja capacidade de ver no escuro o aproxima do demónio(124), ao segundo, concebido como diurno, quotidiano, protector e redentor do homem. Nesse sentido, a passagem do tempo do lobo para o do cão adquire o sentido moral do anúncio messiânico sobre o fim do mundo das “mesquindades” diabólicas e os começos de uma vida nova orientada pelos valores cristãos. Ou seja, acentua-se o carácter escatológico presente nos *Diálogos*, com a esperança de que as desordens e martírios provocados pela instabilidade das invasões bárbaras, dêem lugar ao advento próximo dos tempos já presentes através dos milagres dos santos, visto que “as cousas que ao outro mundo pertencem imo-las já conhecendo como antre lobo e can” (125). Assim, é de novo salientado, através da oposta conotação simbólica entre os dois animais, como os sinais da vinda próxima de um mundo-outro vão dando a conhecer de forma mais clara as coisas futuras.

Contudo, noutras duas hagiografias consideradas permanece uma imagem negativa do cão. Na *Visão de Túndalo*, ela surge bem patente quando se comparam os ataques dos diabos à alma de Túndalo com investidas de cães vorazes(126), explicitando-se que esses animais raivosos atormentarão os que sucumbem à gula e à luxúria, reportando-se aos demónios punitivos(127). Por sua

vez, na *Vida de uma Monja*, os cães representam-se como necrófagos que comem, aviltam e infamam o corpo do pai da religiosa, mas que terá a sua compensação pela vida exemplar que levou ao ir para o Paraíso, como lhe demonstrou o homem espantoso que surgiu diante da monja(128). Na *Vida do Duque Antioco*, regista-se a imagem evangélica do cão que torna a comer a carne que vomitou para referir simbolicamente os que traem a sua condição ou obrigação de cristãos, neste caso os monges que, depois de entrarem no mosteiro do santo, o abandonam para usufruírem os vícios e deleites do mundo profano(129).

Na narrativa de *Barlaão e Josaphat*, os cães adquirem um sentido textual próximo do que os *Diálogos* reservam aos lobos. Com efeito, nos dois episódios em que são referidos, destaca-se, sobretudo, a sua fúria destrutiva ao serviço da cavalaria pagã. Num primeiro caso, os cavaleiros do rei pagão Avenir que surgem comparados a cães e bestas bravas quando atacam e cercam um grupo de eremitas cristãos(130). Num segundo, os animais aparecem mencionados enquanto vorazes e destruidores consumidores dos corpos dos vencidos num debate, viciado à partida, promovido pelo rei Avenir entre sacerdotes pagãos e Naçor, o homem que pretendeu enganar o infante, fazendo-se passar por Barlaão, para assim levar Josaphat a renegar a fé cristã(131). Ora, se em ambas as situações, o carácter pagão dos homens que incitam ou manipulam os seus animais faz deles um instrumento de acções punitivas de conotação diabólica, os cães, dado o contexto cortesão e profano em que se desenrola a hagiografia, não deixam de ser percebidos como fortes, valorosos e temíveis guardiães dos senhores que fielmente servem e obedecem.

Na *Vida de S. Bernardo*, esta simbologia cavaleiresca e nobiliárquica recebe novos contornos, a propósito de um sonho atribuído à mãe do santo cujas origens fidalgas são bem conhecidas. Nele, a dama terá visto um cão significativamente branco com uma mancha ruiva dorsal, vigilante e protector, com grande energia. A decifração da imagem é depois feita a seu pedido por um clérigo que logo lhe atribui um carácter profético, baseando-se no salmo atribuído a David(Sl 68(67), 24). Significaria que o filho se tornaria num nobre cão guardador da casa de Deus

contra os Infiéis, assim como num diligente pregador da fé cristã(132), referindo depois o clérigo que as suas palavras, tal como a saliva canina curava as chagas humanas, se tornariam um bálsamo para as enfermidades das almas dos crentes(133). Contudo, se a comparação entre o santo e um fiel cão de guarda, cuja mancha dorsal, sendo vermelha, poderá simbolizar a Ordem dos Templários que ajudou a institucionalizar, contribui para fornecer uma imagem positiva do animal, a sua hagiografia contém outras referências para o mais usual sentido oposto. Por um lado, o cão ferido ou assanhado fornece a imagem descritiva de um pobre homem “demoninhado” a quem o santo exorciza miraculosamente(134). Por outro, também se utiliza o animal na qualidade de perseguidor implacável de uma lebre a quem Bernardo salva por um simples sinal da cruz, assim mostrando o seu amor pelos animais do Criador(135). Por fim, ao dirigir-se a uma mulher possesa do demónio, por duas vezes associa a fêmea do cão à força demoníaca que então possuía(136).

Em síntese, nas hagiografias analisadas o cão identifica-se com simbolismos que remetem para aspectos ora positivos ora negativos, conforme os textos se aproximam menos ou mais da tradição veiculada pelas Escrituras. No primeiro caso, tal como sucede nos bestiários medievais, o cão representa-se muito próximo dos valores subjacentes ao seu uso, isto é, de guarda e de caça. No segundo, conota-se com as forças do Inferno e, enquanto animal necrófago, com a horrível imagem de destruidor dos mortos.

URSO

Segundo Jacques Voisenet, o urso: "préservé durant les premiers siècles du Moyen Âge une image assez positive et bénéficie d'un indéniable respect dans les vies des saints; il n'est pas victime du mouvement de diabolisation qui frappe, après le XII^e siècle, de nombreux animaux, ni de la "dévaluation" progressive qui lui fait subir le Christianisme. Sa position royale et guerrière s'estompe graduellement mais

il conserve durant tout le Moyen Age, dans plusieurs secteurs, sa fonction de roi des animaux, expression d'une sensibilité germanique qui le lion vient dêprover au profit de la sensibilité romane et chrétienne, victoire tardive attesté par l'héraldique à partir du XI^e siècle”(137). De facto, citando Michel Pastoreau, o mesmo investigador sublinha como “«sous l'influence du christianisme, les bestiaires et les encyclopédies ont fortement dévalué l'ours. C'est une créature diabolique, un animal violent, méchant, lubrique, glouton et parfois ridicule»”(138).

O urso apenas se encontra citado nos *Diálogos de S. Gregório*. Uma das referências surge no episódio em que se conta como Cerbónio, bispo de Populónio, por dar asilo e hospedagem a cavaleiros cristãos perseguidos pelos guerreiros godos, foi mandado prender pelo rei Totila e colocado numa cova juntamente com um feroz urso, atraindo essa punição uma enorme multidão. Ora, segundo o texto, perante o santo homem, o animal não só perdeu toda a agressividade, como se deitou e ergueu a cabeça para lhe lambe os pés, dando “a entender abertamente a todos que as bestas bravas mostravam corações d'homens mansos ao santo bispo a que os homens mostravam corações de bestas bravas”(139). Um tal milagre, teria, então, maravilhado a multidão e levado o rei godo Totila, em reconhecimento da santidade do bispo, a perdoar-lhe a falta porque antes fora castigado. Nesta contexto, se o urso contribui para ilustrar Cerbónio enquanto um eleito de Deus, decerto sob a influência do episódio bíblico de Daniel na cova dos leões, seguindo a narrativa o *topos* hagiográfico do animal feroz que se amansa perante o santo e o venera, acaba por permitir fazer realçar o carácter agressivo e malfeitor dos cavaleiros godos pagãos que, assim, contrasta com a atitude do animal.

Uma outra menção encontra-se na história da separação de dois eremitas que há muito viviam juntos, quando o primeiro foi eleito abade por uma vizinha comunidade monástica e se ausentou para o mosteiro. Ao ficar só, Florêncio orou a Nosso Senhor para que lhe desse companhia e logo viu à sua porta um urso que depressa se revelou dócil e obediente. Contudo, se a companhia do urso, a quem confiou a guarda das ovelhas do eremitério e com quem passou a partilhar morada e mantimentos, trouxe a Florêncio uma crescente fama de santidade que despertou,

por influência do diabo, a inveja de quatro monges do mosteiro dirigido por Eustício, a narrativa termina com a notícia de como mataram o animal e, por isso, foram punidos pela justiça divina. O homem de Deus chorou pelo companheiro e pela maldade dos monges o que originou que estes fossem flagelados com a doença de que vieram a morrer(140).

Por fim, nos *Diálogos*, ainda se conta como os ursos contribuíram para a manifestada santidade de um outro religioso. Ou seja, um monge a quem uma simples tábua bastava para afugentar os ursos que lhe queriam roubar o mel das colmeias. Ora, para Gregório Magno, se as pancadas da tábua provocavam nos animais a dor e o medo apenas conseguidos pelo efeito de setas, isso apenas se deveria ao facto do monge se encontrar investido de poderes divinos(141).

OVELHA

As ovelhas tiveram na Idade Média uma forte conotação simbólica ao remeter para o povo de Deus enquanto rebanho de quem Cristo é o pastor, guardando-o e protegendo-o do demónio, frequentemente identificado com o lobo, o “velho inimigo” dos fiéis. Tal tradição remonta às Escrituras, afirmando Charboneau-Lassay que os Evangelhos "nos dicen categoricamente que Jesús se designó a si mismo pastor vigilante, el Buen Pastor que busca incasablemente las ovejas descarriladas. En numerosas pasajes de la Biblia por los demás, el Mesías futuro es aparentado con los rasgos de un pastor lleno de bondad" (142).

Contudo, apesar de toda esta simbologia se encontrar tão presente nos escritos sagrados, as ovelhas referenciadas nos textos hagiográficos considerados nem sempre adquirem sentidos predominantemente simbólicos ou alegóricos. Nos *Diálogos*, por exemplo, os animais figuram, igualmente, enquanto marcas do quotidiano, constituindo os rebanhos episodicamente referidos, e onde, por vezes, se associam aos carneiros. No caso do rebanho do eremita Florêncio, milagrosamente guardados por um urso, conforme já atrás referimos, chega-se

mesmo a mencionar como o seu pastoreio implicava mais ou menos prolongadas deslocações, a fim de enaltecer o cuidado com que o seu prodigioso pastor cumpria bem as suas funções.

Na *Vida do Duque Antíoco*, mencionam-se as ovelhas segundo os princípios da simbologia evangélica, no contexto da narrativa de um sonho tido pelo santo, depois de dois monges haverem fugido do mosteiro em que era abade. Primeiro, refere-se como um anjo mostrou ao antigo duque um pastor que guardava ovelhas e as apascentava em prados de boas e viçosas ervas, sendo ele apresentado como o anjo dos deleites, ou seja, o que engana e corrompe as almas dos servos de Deus pelo prazer dos bens terrenos e assim leva os monges a abandonar os mosteiros, conduzindo-os à perdição e à morte eterna. Depois, o santo é confrontado com a imagem de um pastor cujo aspecto era espantoso e terrível e que roubava as ovelhas do rebanho do primeiro pastor e as levava a um lugar áspero, estreito e com muitos espinhos e cardos, onde as fazia sofrer através de constantes ameaças e agressões. Com pena dos animais feridos, Antíoco pergunta ao anjo decifrador quem era o punidor, respondendo-lhe este que era o anjo da penitência que se ocupava dos servos de Deus que se afastavam das boas obras e dos votos que a Ele pertenciam, vagueando pelo mundo em busca dos prazeres da carne. Por isso, após serem maltratadas, eram reconduzidas ao lugar a que pertenciam e aí retomavam uma vida exemplar porque antes tinham sido corrigidos, doutrinados na boa disciplina e manifestado um arrependimento sincero. Como se depreende, as ovelhas funcionam aqui simbolicamente enquanto as almas que Cristo reconduz ao bom caminho, já que o sonho de Antíoco acaba por funcionar como a antevisão metafórica do que depois conta o texto. De facto, o episódio termina com a notícia do regresso dos monges ao mosteiro, não sem antes muito terem padecido durante a sua viagem pelo mundo profano em busca dos deleites terrenos, como se demonstrava pela lêmdea que, entretanto, tinha nascido nailhargade um deles, causando-lhe uma aflição e sofrimento suplementares(143).

Por fim, também na *Vida de Barlaão e Josaphat* se encontra registada a imagem bíblica das ovelhas. Por um lado, quando Barlaão depois de instruir o infante

Josaphat na fé cristã, roga a Deus por essa sua ovelha(144), surgindo assim Josaphat, o cristão exemplar, conotado com o animal. Por outro, na ocasião em que o mesmo infante, dirigindo-se ao impostor a quem o pai, o rei pagão Avenir, queria fazer passar por Barlaão para enganar o filho, lhe diz muito se admirar por ele ter acreditado que alguma vez pudesse ter confundido o lobo com a ovelha(145).

Neste último caso, a utilização textual do par lobo-ovelha associa o sentido simbólico do primeiro animal a uma imagem sugerida pela realidade quotidiana dos rebanhos do mundo medieval, não sendo por acaso que, nos textos analisados, as ovelhas são conotadas com santos (Josaphat), sábios eremitas (Barlaão) ou monges, mesmo que arrependidos. Com efeito, no rebanho de Cristo, as melhores ovelhas identificam-se com os membros das comunidades monásticas rurais tradicionais que tinham nos respectivos rebanhos uma das suas mais importantes fontes de subsistência e de rendimento.

DRAGÃO

Considerado, em geral, como uma grande serpente, o dragão medieval era para S. Isidoro de Sevilha o maior animal da terra (146). Na tradição clerical letrada, foi sobretudo a interpretação por Orígenes do Salmo 74 que contribuiu, como afirmam Jean Chevalier e Alain Greerbrant, para a associação do fabuloso animal com as forças demoníacas(147). Segundo Gerd Heinz-Mohr, os letrados cristãos viam-no na qualidade de "representante do diabo", "enorme e terrível serpente que cospe fogo e veneno e vive nas águas"(148), embora Isidoro de Sevilha não o considerasse venenoso(149). Segundo o mesmo investigador, "inúmeros santos são representados como vencedores do dragão"(150), assinalando a vitória dos eleitos pela graça divina sobre as forças demoníacas.

Sendo um dos animais fabulosos mais citados nos textos medievais de origem clerical, o dragão não se revela muito presente nas hagiografias analisadas,

limitando-se, por vezes, a ser referido topicamente. É esse o caso, quando, nos *Diálogos de S. Gregório*, o já mencionado leão diabólico que um monge antevia, à hora da morte, como futuro e temido castigador dos pecados, aparece também chamado de dragão.

De resto, no mesmo texto, os dragões ainda figuram em dois episódios semelhantes, embora mais desenvolvidos. Num deles, conta-se como um monge que levava uma vida não conforme à via cenobita por ele antes escolhida, estando a morrer, enquanto os outros membros da comunidade oravam pela sua alma, os mandou afastar pois o dragão a que estava destinado e que já o consumia, não conseguia acabar a sua tarefa devido à presença dos seus companheiros, arrastando, portanto, o sofrimento do moribundo. Contudo, os monges não satisfizeram o seu pedido, e antes redobram as preces em que pediam a Deus a salvação do pecador, o que originou a fuga do dragão e a salvação do monge que lhes pediu para sempre rezarem e se arrependeu por não ter levado uma vida exemplar de bom cristão e de obediência à regra(151).

De uma forma geral, esta representação do dragão enquanto diabo que se apresta para levar a alma dos monges pecaminosos para o Inferno, repete-se numa segunda história, onde surge a propósito de um monge que constantemente pedia ao seu abade, Bento de Núrsia, para lhe dar autorização de se ausentar do mosteiro e lhe permitisse vaguear pelo mundo secular. Neste contexto, lembra-se, então, como um dia o abade, muito irritado, satisfez o seu pedido, e como o monge, mal se afastou do mosteiro, logo encontrou um dragão de boca aberta para o comer e depressa regressou ao cenóbio para depois aí levar uma vida monacal exemplar. Segundo Gregório Magno, teriam sido as orações feitas pelo abade que, ao originaram que o diabo surgisse sob a forma de dragão em perseguição do monge, não só o salvaram, como o convenceram da inutilidade da experimentação e do usufruto dos efêmeros prazeres proporcionados pelos bens terrenos(152).

É num sentido paralelo que o dragão é também citado na *Vida de Barlaão e Josaphat*. Neste texto, conta-se como o diabo que pretendia impedir o infante de ir em busca do santo eremita Barlaão, para, sob sua orientação, iniciar o

aprofundamento espiritual de uma vivência cristã, se metamorfoseou em diversos seres ameaçadores e dissuasores da demanda, sendo esse o caso, para além do basilisco, de um dragão(153), sendo apelidado por Josaphat com o nome dos fabulosos animais em que se transformou(154).

Em suma, o dragão apresenta-se nas hagiografias analisadas como conotado com o demônio tentador e devorador das almas dos pecadores. Contudo, nessa condição, surge quase sempre derrotado pelos santos ou pelos monges que, pelo confronto por ele proporcionado, encontram a via de arrependimento e de uma anunciada salvação eterna.

BESTAS DO INFERNO

Na *Visão de Túndalo*, citam-se dois tipos particulares de bestas compósitas que se encontram no Inferno para fazer padecer as almas. Na sua qualidade de criaturas infernais, elas destinam-se a provocar no leitor/ouvinte uma visão apavorante do seu futuro *post-mortem*, sobretudo se não seguiram os ensinamentos da Igreja. De resto, tendo como função, em conjunto com os diabos, atormentar de forma particularmente terrível e assustadora as almas condenadas a sofrer as penas do Inferno, elas figuram no texto para alertar os pecadores sobre a necessidade de seguirem uma vida cristã exemplar durante a existência terrena.

De uma das duas bestas, conta-se como tem na boca duas serpentes, animais também eles ligados ao mundo do Inferno, e expelem pela garganta as grandes chamas que queimam as almas condenadas, figurando junto das suas goelas diabos que atormentam as almas dos pecadores e as lançam no interior da besta. Perante tal ser, o anjo que guia e decifra à alma de Túndalo o significado das visões que lhe vão sendo apresentadas, ordena-lhe, para purificação dos pecados antes cometidos, a experiência dos tormentos causados pela besta. Então, depois dos diabos se lançarem como cães vorazes, a alma de Túndalo é atirada para o ventre da besta, nela sofrendo o fedor, o muito frio, o extremo calor e outros tormentos que o

texto confessa não ser capaz de descrever, a não ser a informação de que a besta é maior que montes, e que na sua fealdade se salientam uns olhos que parecem outeiros acesos e uma boca tão grande que cabiam nela nove mil homens armados(155).

A segunda besta mostrada à alma de Túndalo apresenta dois grandes pés, um pescoço muito comprido e uma boca de onde também saem chamas. Encontrando-se junto de um grande lago coberto de geada, devora as almas que encontra para depois aí as atirar, fazendo-as passar dos padecimentos gerados pelo calor fervente que emana para os provocados pelo grande frio das águas. Depois, no lago, engravidam e, ao gerarem, soltam grandes brados de dor, ao mesmo tempo que os seres a que dão origem, as serpentes e bestas que lhes saiem pelos braços, peitos e pernas, as ferem com os dentes de ferro e agulhões com que nascem, enquanto as serpentes lhes atacam e mordem os membros até aos nervos e aos ossos. Ao perguntar ao anjo que a acompanhava a razão de tais penas, a alma de Túndalo fica a saber que se destinavam aos que, não o sendo, se faziam passar por bons e melhores que os outros, e também aos maldizentes e aos que tinham sempre vontade de mal obrar. Culpada de tais pecados, a alma de Túndalo começa então a ser empurrada pelos diabos em direcção à besta. No entanto, no momento em que esta a lança no lago, o anjo suspende e perdoa o castigo(156).

Ao figurarem como testemunhos dos horrores do Inferno, as duas bestas, aqui associadas às serpentes que já referimos como animais conotados com as forças demoníacas, funcionam enquanto dispositivo dissuasor do pecado. Tal como para Túndalo, a sua representação possibilita o desenvolvimento dos mecanismos espirituais da culpa, do arrependimento e da redenção, libertando o pecador dos obstáculos impeditivos de vir a atingir a glória de morador celestial.

GALO

Tido como "símbolo de vigilância, do ressuscitar para uma vida mais alta"(156), o galo evoca "o malogro predito por três vezes (Mt 26,30^{ss}; Mc 14,26^{ss})"(158). No *Livro das Aves* de Hugo de Folieto, o animal figura como símbolo dos doutores da Igreja e dos pregadores, embora também represente os maus faladores(159). Globalmente, através do seu canto, o galo marca o começo do dia e o fim da noite, marcando, portanto, um momento propício para as revelações e os acontecimentos maravilhosos e extraordinários que antecedem o despertar dos homens para as suas tarefas quotidianas.

No *Conto do Amaro*, essa função encontra-se presente quando se noticia como o santo, durante o tempo que permaneceu no mosteiro de Flor de Donas, se levantava sempre antes do canto do primeiro galo e ficava em oração até ao nascer do dia(160). Ora, tendo em conta que os momentos nocturnos em que Amaro se levantava para orar, sacrificando o repouso do corpo para se devotar ao serviço de Deus, se localizam no mosteiro de onde partirá para finalmente para alcançar o Paraíso terreno, o cantar da ave pré-anuncia o certo e bem sucedido termo da sua salvífica demanda espiritual.

Na *Vida dos Padres Santos de Mérida*, também são atribuídos aos tempos que antecedem o cantar do galo idênticas funções textuais, em dois episódios relativos a premonições sobre acontecimentos ocorridos com o santo bispo Fiel. Um deles é protagonizado por uma criança que fora obrigada a dormir às portas da cidade de Campasiana por lá ter chegado depois do pôr-de-sol e já as ter encontrado encerradas. Neste contexto, conta-se como acordara ainda de noite, ao ter tido a sensação de ouvir os galos cantar, e lhe foi proporcionada uma visão extraordinária. Começou por lhe surgir duas grandes fogueiras situadas em igrejas localizadas fora e dentro das muralhas da cidade. Depois, mais nitidamente, distinguiu uma enorme procissão de santos, entre os quais figurava o bispo Fiel, cuja branca luminosidade constituía o lume que unia, sem ser interrompido pelas portas ainda fechadas das muralhas, os dois templos(161).

De igual modo, foi também antes do cantar dos galos que um religioso, quando orava de noite como era seu costume, na igreja do bispo Fiel, nela ouviu e viu

cantar um grande número de santos, os quais, depois de ainda terem entoado as laudes, ordenaram a um grupo de gigantescos etíopes trajados de negro e exibindo espadas ameaçadoras, que matassem o prelado, embora essas ordens só tivessem sido cumpridas a uma terceira vez, porque enquanto Fiel participava no ofício das matinas não foi possível executar tão estranha ordem(162).

Directamente contadas ao bispo Fiel, as duas visões não o surpreenderam, contando-se como delas pediu segredo e discrição à criança e ao religioso que as haviam experimentado no premonitório tempo antes do cantar do galo. Por outro lado, se elas pré-anunciavam a santidade do prelado, não deixou ele depois de preparar a sua morte, de tomar os sacramentos, pedir perdão a Deus pelos seus pecados e dispor de bens destinados a financiar esmolas a conceder a pobres cativos.

O tempo do cantar do galo é ainda referido no *Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*, a propósito da cura de duas possessões demoníacas. Relativamente à primeira, o texto informa-nos que, embora o diabo tivesse prometido abandonar uma possessa ao "gallo cantante", por ela ter invocado o auxílio de Santa Maria, só depois de ter novamente ouvido o som da ave a libertou definitivamente(163). Quanto à segunda, muito semelhante, conta-se como um novo diabo que também prometera sair de uma jovem ao "gallo cantante", se recusou depois a fazê-lo, porque dizia não ter ouvido cantar o galo verdadeiro ao nascer do dia, só vindo a cumprir pouco depois, quando se ouviram cantar várias dessas aves(164). Nas duas histórias, apesar da resistência dos diabos a largarem as suas vítimas, é então o cantar do galo que, ao amanhecer, marca o fim dos poderes da noite e das trevas.

RAPOSA, GALINHA

Segundo Gerd Heinz-Mohr, a raposa “é tida como símbolo da astúcia”(165), incorporando “na linguagem bíblica...manha e maldade “(cf.Ez 14,4 sobre profetas

desalmados; Lc 13,32: Cristo sobre Herodes)” (166). Essa simbologia encontra-se também presente nas fábulas de Esopo, que foram bastante difundidas, através das traduções latinas, nos tempos medievais, acabando por ser evocadas, com as adequações necessárias, nos *exempla* compostos e divulgados em função do ofício de pregador. Quanto à galinha, apresenta-se, em geral, enquanto “arquétipo natural da mãe”(167), evocando a perseverança e o amor pela protecção dos fracos, tal como ocorre nas “palavras de Jesus que se compara a si mesmo com uma galinha que ajunta os pintainhos sob as asas (Mt 23,37)” (168).

Os dois animais surgem associados nos *Diálogos de São Gregório* a propósito de uma história dedicada ao bispo Bonifácio. Nela se conta como o santo menino se deparou com uma raposa que costumava roubar as galinhas criadas pela mãe, quando o animal se preparava para matar e comer mais uma delas. Neste contexto, noticia-se como o futuro bispo, depois de implorar a Deus justiça contra o animal que impedia a mãe de obter os rendimentos esperados pela criança, logo viu colocar diante dele a ave roubada e, de seguida, a raposa a cair morta por terra(169).

Globalmente, o episódio apresenta os animais e o respectivo comportamento como evidentes símbolos de uma enunciada santidade. Contudo, ao mesmo tempo, também as refere enquanto elementos de um quotidiano rural que assim fornece verosimilhança e credibilidade ao milagre.

CARNEIRO

A simbologia do carneiro encontra origens na figura bíblica do "Cristo Bom Pastor e de numerosas representações cristãs de pastores com um cordeiro ou um carneiro aos ombros”, vindo o carneiro a tornar-se, então, uma “variante do Cordeiro de Deus, que se entrega à morte pela salvação dos pecadores”(170), figurando como símbolo, para além de Cristo, dos fiéis que, “depois Dele e Nele, aceitam a morte expiatória numa sublimação do fogo, do sangue e da fecundidade

regeneradora”(171).

Nos *Diálogos de S. Gregório*, o carneiro refere-se em duas histórias. Numa, a respeito da forma humilde e elogiada como se apresentava o bispo de Riati, Albino, dizendo-se como não hesitava em andar "vilmente" vestido e deslocar-se na mais desprezível das bestas na qual não utilizava qualquer dispendiosa sela, mas antes simples peles de carneiros(172).

Noutra, o animal regista-se a propósito do culto prestado a um santo sacerdote que fora enterrado na parte exterior de um templo monástico, junto ao caminho de serventia para o respectivo curral de ovelhas. Uma noite, em que vários religiosos se encontravam na igreja a cantar as matinas, veio um ladrão ao curral e roubou um carneiro. Porém, ao passar pela sepultura do santo ficou imobilizado e sem conseguir largar o animal que transportava, assim permanecendo até que foi encontrado pelos religiosos que se interrogavam sobre se estavam perante um furto, que logo desfizeram e, assim, permitiram ao ladrão recuperar os seus movimentos(173).

Conotado com uma imagem de humildade, inocência e desprendimento dos bens terrenos, o carneiro, junto às ovelhas com que reparte a pertença a um rebanho, representa-se como um animal susceptível de espelhar e moralizar a sociedade rural em que vivia, sob a tutela e vigilância dos seus criadores.

SANGUESSUGA

L. Charbonneau-Lassay salienta que a sanguessuga, "pese a los servicios médicos prestados, siempre ha sufrido de mala reputación en la simbología popular, que hizo de ella una imagen de Satán, que agota la vitalidad de las almas igual que la sanguijuela chupa lo sangre de los hombres; también hijo de ella el emblema de aquellos que, por inspiración del espíritu del mal, viven injustamente a expensas de los demás y les asacan sus bienes"(174). Com efeito, é a conotação negativa da sanguessuga, enquanto animal que se alimenta do sangue do homem privando-o do

fluxo essencial à vida, que surge realçada na parte final da *Vida e Milagres de Dona Isabel*.

O primeiro milagre, corresponde à narrativa de um milagre ocorrido antes de passarem trinta dias sobre a deposição do corpo da santa no monumento funerário do mosteiro de Santa Clara de Coimbra. Com efeito, segundo a *Vida*, foi perto do túmulo que saiu uma “samexuga por ùa venta dos narizes” de uma mulher a quem os médicos nunca haviam conseguido extrair o animal, que estava nos beiços e lhe causava grandes dores e sofrimento(175).

Em Évora, teria uma outra sanguessuga, saída da garganta de um mercador da cidade, obstado a que este falasse ou comesse, devido ao inchaço provocado pelo animal, pelo que a sua morte parecia tão inevitável que já o preparavam para ser enterrado. Neste caso, foi um dos dignatários da corte régia que, ao passar por Évora, recomendara ao mercador que pedisse a intercessão da santa, ocorrendo o milagre quando ele levantou as mãos na direcção do céu e logo começou a tossir e a expelir sangue. Quanto à sanguessuga, ainda se diz como foi apanhada ao sair da garganta do miraculado por um dos presentes, Estevão Martins, de alcunha Olho de Gavião, que a colocou sobre um tecido fino e transparente, e assim a exibiu em testemunho dos poderes taumatúrgicos da santa(176).

Em ambos os casos, as sanguessugas representam-se como animais maléficos e malignos que só se neutralizam, em última instância, mediante uma intervenção sagrada capaz de repor a normalização do fluxo sanguíneo que alimenta a acção e o equilíbrio do corpo. Contudo, o facto de o animal apenas figurar em milagres atribuídos a uma santa da mais alta estirpe, também contribui para que a sanguessuga simbolize uma força da natureza que, ao alimentar-se do sangue, pode e deve ser combatida pelos fiéis eleitos que têm, no sangue herdado e transmitido, a marca de uma superioridade supostamente responsável e legitimada pela protecção e amparo que lhes compete fornecer a todo o corpo social.

POMBA

No cristianismo, o simbolismo da pomba relaciona-se com a sua utilização para a representação emblemática do Espírito Santo. No Velho Testamento, ela não só figura na qualidade de animal da Arca de Noé que anuncia o fim do Dilúvio e o começo de uma renovada humanidade(Gn 8,10-12), como surge, igualmente, mencionada no *Cântico dos Cânticos* enquanto símbolo da pureza do olhar, pois “o seu olhar espiritual está voltado para Deus”(177) e, “de acordo com Orígenes, os olhos do homem iluminado são comparáveis com os olhos da pomba”(178). Por seu lado, nos Evangelhos, é ela que vem do Céu e desce sobre Cristo que está a ser baptizado, enquanto se ouvia uma voz que dizia: “Este é o meu Filho amado, em que me comprazo” (Mt. 3,16,17), sendo aliás este episódio que mais contribuiu para que a ave passasse a representar o Espírito de Deus(179). Quanto à exegese cristã, ao interpretar a ave que o paganismo associara a Afrodite, a deusa do amor, como a imagem do amor sublime, também permitiu conotar a pomba, conforme salienta Charbonneau-Lassay, como símbolo da inspiração divina, da Virgem Maria, da alma fiel e da Igreja(180), pelo que o *Livro das Aves* de Hugo de Folieto, numa ampliação destes sentidos, dela faz representação dos fiéis, dos mártires, dos justos, dos prelados e dos pregadores(181).

Nos *Diálogos de São Gregório*, a pomba simboliza a ascensão de uma alma eleita ao Paraíso. Na narrativa sobre a morte de Escolástica, terá sido através do voo ascensional da sua pomba-alma que o irmão, Bento de Núrsia, teria tido conhecimento do momento do falecimento da santa(182). De resto, na notícia do passamento de um abade de reconhecida santidade, repete-se o motivo, já que também se refere que o seu corpo fora então abandonado por uma pomba(183), explicando o texto como um tal milagre fora obra Deus, pois sendo a ave “mansa e sem fel con quam simplex coração e quam limpio e com quanta mansidoen e homildade este abade sempre servira Nosso Senhor”(184).

Na *Vida de Santa Pelágia*, a pomba protagoniza um sonho em que o Bispo Nono antevê simbolicamente o itinerário espiritual que conduzirá a meretriz Pelágia, com quem antes se tinha cruzado nas ruas da cidade, a caminho da santidade. De facto,

a onírica visão inicia-se com a cena em que o prelado assiste, por sobre o altar onde dizia missa, ao momentâneo esvoaçar de uma pomba negra e suja cujos fétidos odores lhe foram difíceis de suportar. Depois, acabada a missa, a ave surgiu de novo, sendo então por ele agarrada e mergulhada numa pia de água benta que se encontrava perto das portas da igreja, para se transformar numa pomba limpa e branca como a neve, e assim, soltando-se, voar em direcção ao céu(185). A pomba negra e fedorenta representa a santa enquanto prostituta. A pomba branca lavada pelo bispo na água benta simboliza a conversão, graças ao prelado, de Pelágia, a uma vida de castidade e de serviço a Deus que depois a levaria a acabar os seus dias reclusa numa cela. O branco, enquanto cor da inocência, da pureza e da glória eterna(186), também conota a santidade de Pelágia com a reconquista espiritual da virgindade de Maria.

Em outras duas hagiografias, a simbologia da pomba encontra-se referida de forma mais tópica. Na *Vida de São Bernardo*, a ave regista-se através dos atributos de bondade que se reflectiriam nos olhos do santo(187). Na *Morte de S. Jerónimo*, ela é referenciada por via da citação do episódio evangélico em que desce do céu durante o baptismo de Jesus Cristo por S. João Baptista(188).

No seu conjunto, as referências à pomba não se afastam muito do sentido das que se encontram referidas nos textos sagrados cristãos. Será, no entanto, de referir como a ave se apresenta conotada com as almas dos santos a quem estava reservado o reino dos céus.

ASNO, ASNA

A simbologia do asno remete para valores opostos e contrários. Segundo Hans Bierdermann, "à concepção segundo a qual o asno é considerado a quintessência da humildade, se opõe outra, segundo a qual representa a ignorância, a preguiça e a teimosia, associados a uma lascívia desenfreada"(189). Como afirmámos num estudo anterior, "«estes dois significados opostos encontram-se reunidos na

simbologia cristológica, quando Jesus entrou em Jerusalém montando num asno»”, isto porque “«ao montar um animal com uma conotação negativa e de baixa consideração geral, Cristo demonstrou a sua humildade»”(190). Citando Hugo de S. Victor, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant salientam que «”monta a burrinha aquele que se exercita nas práticas da humildade verdadeira, interiormente, perante Deus; mas montar o filho da burrinha é mostrar-se atento aos deveres da verdadeira humilhação, exteriormente, perante o próximo”»(191). Neste sentido, o asno tornou-se na imagem da montada de santos e de homens de Deus que assim imitam a humildade de Jesus.

Nos *Diálogos de São Gregório*, quando o asno figura no já antes referenciado episódio em que as imitações por parte do demónio, dos sons perturbadores da voz de vários animais, impede o sono a Dácio, o bispo de Milão, ele surge com uma conotação negativa que é sublinhada pela utilização do termo “vil”(192), como forma de o corroborar. O mesmo também sucede quando Gregório Magno, ao citar o episódio bíblico da filha de Caleph, o refere, utilizando ora asno ora asna, na qualidade de “animalia sem razon”(193), e enquanto representação do corpo cujos impulsos devem ser dominados pelo espírito. De resto, se numa terceira menção ao asno, o texto em análise parece representar o animal sob a positiva imagem de símbolo da humildade e simplicidade que devem caracterizar a montada de um profeta, a narrativa em que este é referido, apresenta-o como culpado de um pecado de que será punido através da morte dada por um sobrenatural leão justiceiro, pelo que os atributos simbólicos antes mencionados se apresentam, sobretudo, como figuração de respectiva antítese.

Por fim, identicamente negativa, é a referência feita ao asno na *Vida de Santa Pelágia*. Com efeito, na qualidade de montada pela santa quando esta ainda se dedicava à vida de prostituição, o animal, do qual a meretriz nem sequer desceu, como era sua obrigação, em sinal de reverência, quando encontrou o bispo Nono primeira vez, ainda aqui funciona num contexto depreciativo moralmente condenável.

CORVO

O corvo adquiriu na Idade Média uma simbologia predominantemente negativa, para tal contribuindo a forma como a exegese bíblica interpretou a sua presença na narrativa do Dilúvio(Gn 8,7). Na verdade, os hábitos necrófagos do corvo foram sugeridos ao relatar-se como, tendo sido a primeira ave a ser libertada da Arca por Noé, nunca a ela ter regressado, ao contrário da segunda, a pomba, o que fez com que os com que Padres da Igreja o remetessem para símbolo de “o demónio, o pagão, o pecador, que se entrega aos prazeres deste mundo adiando sua conversão para o dia de amanhã” (194), enquanto que a proibição veterotestamentária de se consumir carnes de cadáveres acentuou a imagem negativa do corvo. Contudo, a narrativa bíblica que o faz protagonizar a função de proporcionar ao profeta Elias alimentos durante a sua permanência no deserto(1Rs 17,6), acabou por relativizar a simbologia predominantemente negativa da ave.

Ora, é nessa condição que ele surge nos *Diálogos*, a propósito de uma das narrativas dedicadas à vida e obras de Bento de Núrsia. O episódio situa-se no contexto dos obstáculos que o santo teve de defrontar para neutralizar várias tentativas feitas pelo demónio no sentido de eliminar a sua progressiva fama de santo, cuja vida modelar inspirara muitas vocações monásticas. Nesse sentido, conta-se como um prelado, por inveja e a instâncias do demónio, decidiu matar o santo, enviando-lhe um pão envenenado. Então, estando S. Bento preparado para comer o letal pão do religioso, a sua presciência e a divina protecção fizeram que ordenasse a um corvo, com que costumava partilhar os magros alimentos, que levasse, em nome Cristo, o pão envenenado para um local onde os homens o não pudessem encontrar. A ave não obedeceu imediatamente, andando à volta do pão, sem se decidir. Porém, depois de Bento lhe ter reiterado a ordem, o corvo acabou por obedecer-lhe e, passadas três horas, regressou para com ele repartir os alimentos(195), comentando depois Gregório Magno como a obediência do corvo ao santo fazia com que este se assemelha-se a David(196).

Jacques Voisenet defende que toda a história se inspira no episódio bíblico do corvo de Elias. Contudo, salienta como Gregório evidencia grande autonomia relativamente à sua fonte: “Le prélat ne démarque pas servilement les Écritures mais offre une adaptation assez souple où le corbeau conserve cependant son caractère providentiel. La volonté d’identifier son “héros” à un modèle biblique pour en accroître la stature n’étouffe pas toute nouveauté”(197).

VERME, LÊNDEA

Consumidores das carnes terrenas, os vermes são animais associados à morte terrena e corporal que, em geral, se dissocia do destino reservado às almas. Nas hagiografias, no entanto, torna-se frequente o desenvolvimento do *topos* da incorruptibilidade material do corpo dos santos, pelo que os vermes surgem quase sempre nomeados a propósito da destruição dos restos mortais dos pecadores, ao mesmo tempo que se conotam com o Inferno e com as doenças que consomem os invólucros terrenos das almas. No seu conjunto, tal como se transmite nas *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha, os vermes designam um conjunto mal definido e muito vasto de animais, incluindo desde as serpentes e os insectos, às larvas e às lagartas(198). Na verdade, segundo Jean Bichon, o que une essa extrema variabilidade é que “en ajoutant à l’horreur de la mort et de la décomposition, ils (les vers) nous rappellent la vanité de la vie et nous invitent à nous tourner vers Dieu”(199).

Nos *Diálogos*, os vermes registam-se enquanto obstáculo à prossecução de uma louvada vida espiritual. Com efeito, é o próprio papa Gregório Magno que recorda como fora necessário a oração de um santo abade, Eleutério, para que os vermes que lhe tinham nascido nas tripas, o deixassem de molestar e de lhe provocar uma fome insaciável que o impediria de jejuar(200).

De resto, a imagem da carne que está destinada a apodrecer e a ser comida pelos vermes, também funciona nos *Diálogos* como argumento demonstrativo da

vanidade e inutilidade de uma vida destinada à procura dos efêmeros bens e deleites terrenos, recordando-se, para tal efeito, o dito bíblico de Job, segundo o qual “«o sabor do luxurioso e o prazer he vermen e fedor»”(201). Por isso, Gregório Magno equaciona a certeza da santidade de um já falecido conde que levava uma vida cristã exemplar à circunstância de, por ocasião da transladação dos seus restos mortais, se ter verificado que o respectivo cadáver não fora corrompido vermes, antes exalando os bons e agradáveis odores que testemunhavam como não se encontrava putrefacto(202).

Neste contexto, justifica-se a presença dos vermes nas visões do Inferno transmitidos pela *Vida de Barão e Josaphat*(203) e pela *Vida de uma Monja*(204). Em ambos os textos, eles figuram, paralelamente ao fogo e a outras criaturas demoníacas, como tormentos destinados a castigar os pecadores que levaram uma vida dissoluta totalmente entregue aos prazeres terrenos e corporais.

Semelhante à simbologia do verme, é a que caracteriza a da lêmnia na *Vida do Duque Antiocho* como animal que se alojara na ilharga de um monge desertor da sua comunidade para punir, dolorosamente, o culpado desejo de conhecer e experimentar os prazeres do mundo profano(205). De facto, se a lêmnia não comunga com os vermes do cenário infernal, associa-se, do mesmo modo, à doença e à morte que alertam para as consequências de condutas contrárias ao percurso de um eleito, surgindo, ainda, como seres infernais e que lembram aos homens como a vida na Terra é passageira, apelando para a procura de uma vida dedicada ao serviço de Deus que terá a sua recompensa após a morte.

TOURO, BODE

Nas narrativas em que surgem os touros e os bodes, é o facto de constituírem animais oferecidos em sacrifício que aparece realçado, tal como já salientámos, a propósito dos primeiros, num estudo anterior sobre a simbologia dos animais n’*A Demanda do Santo Graal*(206). No que respeita à simbologia do touro, Dom

Pierre Miquel refere que "ses cornes sont le symbole de la force fouguese. Son sexe est le symbole de la puissance féconde: ainsi résume-t-il au niveau bestial les deux pulsions humaines fondamentales dont il est symbole depuis des millénaires: agressivité et sexualité"(207). Quanto ao bode, a Idade Média representou-o, em geral, como diabo, considerando-o como um "ser impuro, fétido, só se importando com a satisfação de seus instintos sexuais, e em consonância, símbolo do malfeitor, do condenado no juízo final"(208). Tal como o touro, ele identifica um animal sacrificial na lei mosaica, cabendo-lhe "tomar sobre si como "bode dos pecados", o pecado e a impureza do povo (Nm 16,15s)" (209).

Na *Morte de São Jerónimo*, recorda-se como, após a Paixão de Cristo, a eucaristia e a comunhão vieram substituir a judaica oferta de carne de bodes e sangue dos bois a Deus(210).

Na *Vida de Barlaão e Josaphat*, por seu lado, quando o rei Avenir anuncia ao filho que irá fazer o sacrifício de cem touros aos deuses pagãos para os apaziguar da ofensa feita pelo infante, ao tornar-se cristão(211), salienta-se, mais uma vez, como essas práticas correspondiam a actos sagrados não cristãos e assim contribuíam para que os animais em questão com elas se conotassem.

Contudo, a tradição sacrificial que associa os touros e os bodes a um desvalorizado e ultrapassado passado pré-cristão, nem sempre surge totalmente rejeitada nas hagiografias consideradas. Com efeito, quando no *Cativo Monge Confesso*, os bodes fazem parte dos animais que o monge tem de guardar após ter sido capturado pelos Infiéis, e que se noticia como a morte de dois deles foi decisiva para empreender a sua fuga e regressar à Cristandade, dado lhe terem fornecido a alimentação e pele para reservatório de água potável, acaba por se retornar, numa óptica positiva e meritória, um tal simbolismo sacrificial, sendo o contacto e a eliminação dos animais representados como meio de libertação da servidão a que estava condenado um monge entre os não crentes(212).

FORMIGA

Na Antiguidade Clássica, as formigas representam-se como animais laboriosos e diligentes que sabiam precaver-se dos períodos de escassez de alimentos pela recolha antecipada, tendo também sido salientado por Plínio a suposta vida em comunidade(213). Na Bíblia, igualmente surge o elogiado trabalho das formigas (Pr 6,6-11), devendo-se a S. Jerónimo a cristianização do tema clássico das formigas trabalhadoras, ao comparar a sua cooperação nas tarefas de recolha de comida com o labor dos monges que constantemente se entreadjudam no virtuoso quotidiano dos cenóbios(214).

Uma tal leitura simbólica, encontra-se desenvolvida no *Cativo Monge Confesso*. De facto, aí se conta como Malco, ao encontrar-se prisioneiro dos Infieis, retirou da observação do labor das formigas e da organização dos seus formigueiros, a vontade de fugir do cativeiro para voltar a integrar a modelar comunidade monástica em que antes vivera feliz(215).

BUGIO

Enquanto espécie de macaco desprovido de cauda, opondo-se nesse sentido à opinião acerca da símia de Isidoro de Sevilha(216), o bugio adquiriu a imagem de um animal mutilado ou estropiado, cuja silhueta supostamente incompleta e desarmoniosa, ao tornar-se símbolo do erro e do pecado, fez com que surgisse conotado com os poderes demoníacos(217). De resto, para a simbologia negativa que foi adquirida na Idade Média, o macaco desprovido de cauda identificou-se, segundo Jacques Voisenet, com a imagem dos judeus privados da “queue de la révélation”(218).

Nos *Diálogos*, o bugio, designado por “bogia”, sem que tal signifique o animal feminino que era referido como fêmea de “bogio”, encontra-se citado a propósito de um episódio ocorrido com o bispo Bonifácio, quando, tendo sido convidado para comer em casa de um homem nobre depois da missa, foi impedido de benzer a

refeição porque um jogral distraia os convivas ao fazer actuar um bugio que tocava campainhas e lhes provocava o riso. Então, incomodado com o barulho e a irreverência da assembleia, o bispo anunciou que o jogral morreria nesse dia, tal como veio a suceder(219).

A narrativa centra o motivo do castigo lançado pelo santo ao jogral no aspecto incómodo do animal, insinuando como as suas diabruras com as campainhas, que também eram um objecto litúrgico, foram sentidas como vexame e afronta pelo bispo. Nesse sentido, surge na condição de punição à posse e exibição de um animal conotado com forças demoníacas apostadas no descrédito e na troca do santo, aproximando-se a sua simbologia da que geralmente se atribuía ao macaco.

BASILISCO, ÁSPIDE

As descrições e os hábitos do basilisco encontram-se bem referenciados nos letrados da Antiguidade pagã, seja Plínio ou Eliano(220). No seu conjunto, essa tradição, que encontrava paralelo no Velho Testamento, já que, segundo Jacques Voisenet, o basilisco é citado na Bíblia no Salmo 91(221), foi acolhida e desenvolvida pela Patrística, considerando S. Agostinho que tal como o basilisco é rei das serpentes, o diabo é rei dos demónios(222) e, nomeadamente, S. Isidoro de Sevilha que nas *Etimologias* o referenciou, igualmente, como monarca dos répteis(223), na sequência de Eliano que atribuiu à doninha o poder de conseguir destruir o fabuloso animal. No *Physiologus*, o basilisco apresenta-se na condição de símbolo demoníaco e infernal(224).

É nesta categoria que é citado na *Vida de Barlaão e Josaphat*, quando identifica uma das formas assumidas pelo diabo, juntamente com a de dragão, para impedir ao jovem Josaphat o seu encontro com Barlaão e a consequente iniciação do infante à vida eremítica. Nessa ocasião, conta-se como o príncipe não se atemorizou e antes proclamou ao diabo que com a ajuda do Senhor andaria sobre a áspide e o basilisco(225), glosando-se o atrás referido Salmo 91. Quanto à áspide

que Josaphat diz também não temer, a sua associação ao basilisco justifica-se pelo facto de este ter sido considerado como relacionado com as serpentes, e que, por isso, remete para uma idêntica simbologia de animal maléfico e diabólico.

CORDEIRO, CORDEIRA

O cordeiro apresenta uma forte conotação simbólica na tradição judaico-cristã, sendo um animal sacrificial frequentemente referido no Antigo Testamento(226). Entre as numerosas passagens bíblicas que vão orientar o desenvolvimento do seu simbolismo, contam-se, quer a relativa à protecção concedida pelo seu sangue(Ex 12,3; 29,38s), quer a da comparação do Servo de Deus sofredor com o cordeiro que é levado ao matadouro(Is 53,7), ou a designação, por João Baptista, de Jesus como o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1,29; 1,36; cf. também 1Cor 5,7b), para além das “menções, que são mais de trinta no Apocalipse, do cordeiro imaculado, sacrificado e vencedor”(227). Jean Bichon, ao sublinhar como os dois Testamentos contribuíram cruzadamente para a caracterização do simbolismo do animal, salienta que o “Christ du nouveau Testament accomplit les “figures” animales de l’Ancien Testament: il est l’agneau immolé (Jean 1,29; Apoc. 5,6), accomplissement du sacrifice de l’agneau pascal et des autres sacrifices rituels institués par Moïse”(228). Contudo, na tradição medieval, o cordeiro transcende a condição simbólica de imagem de Cristo. Ele também se afirma como representação alegórica da inocência, da humildade, da pureza, da virgindade e do próprio cristão fiel(229).

É sobretudo neste último sentido, que o cordeiro é citado na *Vida de Eufрасina*. De facto, quando se refere como o pai da santa, que abraçara secretamente a vida monástica, procurara desesperado a sua “cordeira”(230), tanto se associa a Eufрасina a bondade e a devoção que sempre despertara entre os seus, como os valores de virgindade, pureza e de obediência cristã que nortearam a sua ida para o mosteiro, ou a dimensão sacrificial implícita na opção pelo abandono da vida

secular e profana.

Analogamente, a mesma conotação do cordeiro com valores e comportamentos cuja força espiritual contrasta com uma aparente fragilidade terrena e corpórea, também surgem na *Vida de Santa Maria Egípcíaca* e na *Vida de S. Bernardo*. No primeiro texto, utiliza-se a imagem do cordeiro manso para caracterizar como o leão que escavou milagrosamente o sepulcro de Maria Egípcíaca no deserto, se afastou mal terminou a sua providencial tarefa(231). Modificando-se, portanto, a sua proverbial natureza de fera forte e temível pelo simples contacto com a transcendência do corpo da santa. Na *Vida de São Bernardo*, é o contraste entre a tenacidade e o vigor demonstrados na pregação pelo santo e as suas débeis condições físicas, exacerbadas por uma vida ascética de frequentes jejuns, reconhecidas pelos físicos, que motiva a comparação do abade de Claraval com um cordeiro atado a um arado e obrigado a lavrar(232). Salienta-se, assim, a força espiritual do santo e a sua determinação no serviço divino que o levava a superar a sua fraqueza.

MULA, MACHO

A mula e o macho constituíam habituais animais de transporte e de carga durante a Idade Média. Servindo de montada para as camadas sociais mais baixas da sociedade medieval, eram depreciadas nessa função a favor dos cavalos, a montada por excelência dos nobres e cavaleiros. Nesse sentido, referir a utilização de um destes animais como montada das elites profanas ou sagradas, adquiria, muitas vezes, a função de manifestar um valor de humildade, pacificação e de piedade, conforme em relação ao asno.

Na *Vida e Milagres de Dona Isabel*, conta-se como a rainha, montada numa humilde mula, se colocou em missão conciliatória entre as hostes do marido, D. Dinis, e as do filho rebelde, o príncipe D. Afonso, quando já se encontravam prestes para o combate, e se começavam a lançar pedras de ambas as partes, tendo,

assim, conseguido, corajosamente, evitar o confronto(233). Na mesma narrativa, a mula é mencionada de novo associada a Isabel de Aragão, quando se recorda como a santa se deslocara num desses animais para peregrinar até Santiago de Compostela, salientando-se, no entanto, como a montada fora abandonada para a santa percorrer a pé a parte final do caminho, exibindo o animal um freio de ouro, prata e pedras preciosas(234). Contudo, apesar da referência à majestade da equipagem da mula, a sua expressa menção não deixa de procurar simbolizar na santa uma postura de assumida e louvável humildade, sobretudo tendo em conta que o animal normalmente utilizado nas deslocções das damas da nobreza era o palafrém(235), tenha ou não sido ele o meio de transporte utilizado.

Quanto ao macho, o animal é referido nos *Diálogos de São Gregório*, a propósito do bispo Constantino. Com efeito, à hora da sua morte, o prelado teria profetizado que o seu sucessor na cátedra episcopal seria um clérigo que antes tinha sido guardador de machos nas cavalições, sendo os mesmos animais, posteriormente, referidos como bestas(236). Neste caso, os machos funcionam textualmente como imagem demonstrativa de que um começo de vida humilde não deve ser impeditivo para o desempenho de cargos eclesiásticos importantes, valendo mais a circunstância de se ter levado uma vida dedicada ao serviço de Deus, conforme a obra também desenvolve em relação ao protagonismo da santidade.

BELFAS MARINHAS

As belfas marinhas registam-se no *Conto do Amaro*, logo após o santo homem ter estado com os seus companheiros na ilha da Fonte Clara. Com efeito, depois de navegarem longo tempo à deriva, já com falta de mantimentos e com mortes por fome, diz-se como avistaram sete grandes naus paradas, que lhes pareceram estarem ancoradas próximo de terra. Contudo, ao aproximarem-se, ficaram presos num mar espesso de onde surgiram as belfas, descritas como monstros fortes, esquivos e maiores do que cavalos. As belfas entraram pelas naus e comeram os

cadáveres dos homens que aí se encontravam enquanto combatiam entre si pela carne dos navegantes entretanto falecidos. Imobilizados no mar coalhado e assolados pelos monstros, os viajantes imploraram o auxílio da Virgem Maria, que acabou por aparecer em sonhos a Amaro e, rodeada por membros da corte celestial, lhe prometeu livrá-lo do perigo. Então, depois de acordar e de ter contado a visão aos seus companheiros de infortúnio, Amaro, por inspiração divina, conseguiu pôr em prática o estratagema que lhe permitiu a fuga e a prossecução da viagem em busca do Paraíso terreno(237).

Tal como já desenvolvemos a propósito dos leões, também as belfas marinhas se integram no conjunto dos obstáculos que Amaro deve progressivamente vencer e decifrar para concluir o seu percurso iniciático em direcção à santidade e ao Paraíso terreno. Neste caso, se a prova das belfas revela em Amaro um homem especialmente protegido pela divindade a quem fica a dever a salvação, não deixa ainda de testemunhar como ele está longe do aperfeiçoamento espiritual que por si só lhe permitiria resolver a perigosa situação.

MÉLROA

A fêmea do melro apresenta-se *Diálogos de São Gregório* enquanto instrumento de uma tentação diabólica experimentada por Bento de Núrsia. Segundo Gregório Magno, foi ao fazer esvoaçar a mélroa em torno da cabeça do santo, que o demónio lhe despertou a recordação do desejo que outrora sentira ao ver uma mulher entretanto esquecida. Consciente da tentação, o abade ter-se-ia então benzido e feito com que a ave desaparecesse, contando-se depois como se deitara entre urtigas e espinhos para vencer o desejo carnal, e punir-se face a Deus(238).

Ao ser recordado no *Livro das Aves*, o episódio aponta a luxúria como símbolo da ave que, significativamente, se apresenta como fêmea. É a sua cor negra que melhor a associa a Satanás e à tentativa por ele levada a cabo.

ESCORPIÃO

Gerd Heinz-Mohr caracteriza o escorpião como “sinal de forças demoníacas, perigosas para a vida e a saúde(p. ex., Sirac 39,6; Lc 10,19). Isso se torna especialmente claro na visão apocalíptica dos animais infernais que são apresentados juntos(Ap 9,2-12)”. Na arte medieval, o escorpião é “símbolo de Satã e da heresia e também da ameaça de morte”(239). De acordo com Jacques Voisenet, o animal “incarne la traitise comme le décrit Grégoire Le Grand (*Homil. In Ezech.* I, 9, 21,P.L. LXXX, 879) à propos des flatteurs qui cherchent à détourner les fidèles”(240). De resto, já constatámos como, na *Vida de S. Bernardo*, os escorpiões se associam às serpentes enquanto obstáculos evocados por Cristo aquando do anúncio da evangelizadora missão destinada aos Apóstolos. Na *Visão de Túndalo*, são os diabos por quem a alma do cavaleiro é levada que apresentam “rrabos como escorpyões”(241). Conforme o que antes dissemos, o animal não só remete para uma associação demoníaca, como permite tornar perceptível o medo sentido pelas almas dos pecadores quando são entregues aos seres infernais.

ROLA

A rola foi geralmente considerada na Idade Média como uma ave que após perder o companheiro passa a viver em castidade, estando essa simbologia registada no *Physiologus*(242), e, a partir daí, repetida nos bestiários medievais, se bem que, segundo L. Charbonneau-Lassay, tal crença remonte à Antiguidade Clássica(243). O *Livro das Aves*, por exemplo, salienta como a rola é casta e solitária(244). Por extensão, a ave tornou-se símbolo da esposa fiel, e depois de todas as mulheres e viúvas que levavam uma vida de castidade.

É com este simbolismo que surge mencionada na *Vida de Santo Aleixo*. Com

efeito, a ave é referida pela esposa do santo entretanto desaparecido, quando ela explicita como irá permanecer na casa do marido e comportar-se como a rola que, ao perder o companheiro, não se junta a nenhum outro(245), e passa a viver castamente.

PEIXE, PESCADO

Na simbologia cristã, o peixe apresenta uma forte conotação positiva. Por um lado, porque remonta às primeiras gerações de cristãos a sua representação enquanto forma de dar a conhecer a fé comunitariamente, já que devia ser ocultada “àqueles cuja hostilidade deviam temer”(246). Por outro lado, porque também depressa foi promovida a sua identificação com um “símbolo do alimento eucarístico, onde ele figura frequentemente ao lado do pão”, e até de Cristo(247). Para além disso, a própria tradição judaica, não deixou de contribuir para a simbologia positiva do peixe através do Levítico(Lv 11,9,10) e do Deuterónimo(Dt 14,9,10), ao sublinhar que dos animais que vivem na água, os que possuem barbatanas e escamas, ou seja, os peixes fossem os únicos considerados aconselháveis para a alimentação, entre os restantes seres marinhos, tendo essa circunstância proporcionado que passassem a desempenhar um lugar essencial na dieta alimentar dos cristãos, já que era lícito o seu consumo por simples penitência ou para cumprir o preceito que interditava outros animais em certos dias do calendário religioso.

Por vezes, as hagiografias consideradas apenas mencionam o peixe enquanto pescado, ou seja, na qualidade de elemento de uma dieta alimentar completada pela carne e pelos vinhos. Nesse caso, como ocorre na *Vida de Santa Maria Egípcíaca*, quando a santa recorda ao eremita Zozimas o tipo de vida urbana, abundante e dispendiosa a que estava acostumada antes da sua conversão espiritual e da experiência do deserto, o peixe ou o pescado apresenta-se destituído de qualquer específico simbolismo textual(248).

Contudo, em três outras hagiografias, a situação é diferente. A referência mais desenvolvida aos peixes encontra-se nos *Diálogos de São Gregório*, a propósito do milagre ocorrido ao filho de um lavrador que, em nome do respeito pelo interditos alimentares cristãos, não quis comer das carnes preparadas pelos seus pais para uma refeição onde estavam presentes todos os vizinhos. Ora, segundo o texto, não estando disponível qualquer outro alimento, nem sendo a região propícia à pesca, a situação acabaria por se resolver milagrosamente, quando um serviçal descobriu, na canada que servia água à casa, o grande peixe que permitiu ao devoto cumprir as suas obrigações e, ao mesmo tempo, ver cessar os escárnios sobre a sua teimosia em comer algo inexistente na povoação(249). Sendo assim, o peixe acaba por representar o prémio que sempre será obtido pelos que renunciam aos prazeres e aos apetites mundanos.

Quanto às duas outras hagiografias, o simbolismo do peixe surge mais aludido do que desenvolvido. Numa delas, a do *Conto do Amaro*, o peixe encontra-se referido na qualidade de pescado que, em conjunto com a fruta e o pão, foi preparado pelos religiosos da ilha do mosteiro de Vale de Flores para Amaro e para os seus companheiros(250). Tendo em conta que uma tal ilha se encontrava próxima do final da viagem iniciática de Amaro em busca do Paraíso terreno, o peixe simboliza a purificação alimentar que antecede e prepara o fim da demanda do santo. Na outra, a da *Vida de São Bernardo*, é, mais uma vez, a frugalidade alimentar que justifica a presença textual do peixe, informando-se que os monges de Claraval dele prescindiam por ocasião de visitas solenes, como a do Papa, a quem ofereciam todo o pescado conseguido, para se restringirem aos legumes(251). Neste caso, é a renúncia alimentar ao pescado que permite realçar o exemplar comportamento espiritual dos discípulos de Bernardo.

AVE, PÁSSARO

O vocábulo "aves" designa o conjunto de espécies que se movimentam no

elemento ar, as quais, segundo o Génesis(Gn. 1,20-23), haviam sido formadas a partir do elemento água, e teriam precedido na Criação os animais da Terra e os próprios homens. Sendo assim, as aves movimentam-se no elemento mais perto da divindade celeste, apresentando-se como um "mediador entre a terra e o céu" que simboliza a alma(252). Para Juan Eduardo Cirlot: "En general, aves e pájaros, como los ángeles, son símbolos del pensamiento, de la imaginación y de la rapidez de las relaciones con el espíritu. Conciernen al elemento aire" e sendo altura, representam a espiritualidade, na qual "las aves de vuelo bajo, simbolizan la actitud terrena; las de alto vuelo, la pasión espiritual"(253), se bem que ambas possam surgir colectivamente como símbolo de Jesus Cristo, do Espírito Santo e da alma contemplativa(254).

Não quer isto dizer, contudo, que algumas espécies de aves deixassem de apresentar uma conotação negativa. É esse o caso, por exemplo, da já antes referida méloa que protagonizou, nos *Diálogos de São Gregório*, uma tentação demoníaca feita a Bento de Núrsia. Porém, enquanto colectivo, as aves adquirem um sentido quase sempre positivo, tal como acontece, aliás, no próprio texto gregoriano. Recordar-se, para o efeito, o também anteriormente mencionado episódio em que um santo após ter orado a Deus para aniquilar as serpentes demoníacas que o rodeavam, apenas encontrou nas aves os seres providenciais capazes de levar para longe dos humanos os répteis mortos. De resto, os *Diálogos* ainda contêm um texto em que as aves celestiais funcionam como alegoria da Criação e da transcendência divina. De facto, segundo Gregório Magno, a simples observação do voo das aves bastaria por si só para os olhos dos corpos poderem atingir a percepção da existência das coisas altas e espirituais. Não se dando conta, os homens cumpriam a cegueira a que os conduzia o pecado original. No fundo, comportavam-se como uma criança a quem sempre fora negada a observação da natureza e que, por isso, seria capaz de duvidar da própria mãe quando ela lhe dissesse que as aves voavam pelos céus(255).

Enquanto elemento da Criação, as aves também simbolizam a natureza cujo respeito testemunha a admiração e o louvor pela obra divina. Na *Vida de S.*

Bernardo, as aves, em conjunto com os animais, identificam os seres da natureza por quem o santo reparte o amor cristão que dedica à pastoral e à salvação da humanidade(256).

De resto, essa constante associação das aves ao plano da Criação, ainda apresenta outras variantes. Na *Vida de Santa Maria Egípcíaca*, por exemplo, as aves integram, com os animais e os humanos, a tripla mundivivência terrena cuja rarefacção ou até ausência no deserto, acabará por fazer com que um dos seus heróicos frequentadores espirituais, o santo Zozimas, se surpreenda quando nele encontra a santa que aí também optara por levar uma vida de extremo isolamento, privação, penitência e mortificação(257).

Ao contrário do deserto hagiográfico, o Paraíso remete para um lugar repleto de aves. Na *Vida de uma Monja*, quando a santa experimenta a visão do local onde vivia o pai depois de ter passado uma vida devota e de sacrifício, nele divisa, para além de ervas verdejantes, muitas flores e árvores de vários frutos, aves que cantavam de diferentes formas(258). Na *Visão de Tíndalo*, o lugar central da assembleia paradisíaca de anjos que entoavam doces cânticos é ocupado por uma árvore grande e formosa cheia de flores, frutos e folhas de diversas espécies, onde se distinguem as múltiplas aves que cantavam maravilhosamente(259). No *Conto do Amaro*, por sua vez, o Paraíso terrestre apresenta-se ornado com uma flora magnificente em que se ouviam as aves revestidas de penas de anjos e o seu cantar, as quais se dirigiram, em contínuas melodias, para uma tenda em que se encontrava a Virgem Maria(260).

Contudo, se as aves remetem no discurso hagiográfico para símbolos e alegorias do Paraíso e da Criação, também figuram como seres cuja materialidade terrena torna por vezes obstáculo ou impedimento a um mais nobre objectivo espiritual. Na *Morte de S. Jerónimo*, por exemplo, face à transcendência do corpo eucarístico de Cristo, denuncia-se como os maus sacerdotes que de noite pecam com mulheres, tomam a hóstia como se comessem carnes de animais ou de aves(261). Na *Vida de Barlaão e Josaphat*, por outro lado, quando Barlaão inicia o infante Josaphat no cristianismo e desenvolve em intenção do discípulo a parábola

evangélica do semeador(Mt 13,4-9), o eremita associa às aves dos caminhos a fácil e certa captura alimentar das sementes lançadas em terra demasiadamente exposta aos valores terrenos, bem diferentes dos agros propícios à germinação de frutos e meritórias acções cristãs(262).

Neste último episódio, as aves parecem aproximar-se mais de algumas conotações negativas associadas aos pássaros, nomeadamente quando remetem para o corpo, a inconstância, a instabilidade e, por extensão, para os manhosos e os Infiéis. Contudo, conforme observa Maria Isabel Rebelo Gonçalves a propósito do *Livro das Aves*, os pássaros também são detentores de uma simbologia positiva, conotando-se, neste caso, tal como as aves em geral, com a alma, os pecadores convertidos, os pregadores e os párocos e, globalmente, com a vigilância necessária ao cumprimento dos preceitos e dos valores cristãos(263).

Na *Vida de Santa Eufrasina*, evidencia-se este último sentido. De facto, quando o abade do mosteiro onde a santa decidira viver após ter abandonado o lar paterno, responde ao pai que a procurara desesperado, dizendo-lhe que sem a vontade de Deus não cai em terra um só pássaro, acaba por se associar um tal ser à força dos desígnios divinos a quem todos devem reconhecer clarividência mesmo à custa do sacrifício dos afectos familiares(264).

OUTROS ANIMAIS

Frequentemente, os animais são registados nas hagiografias consultadas na qualidade de elementos dos quotidianos evocados, suscitando breves apontamentos textuais que não justificam uma notícia específica sobre o simbolismo de cada um deles. Nos *Diálogos*, trata-se, sobretudo, dos animais que se associam ao mundo rural.

A sua maior parte diz respeito à fauna associada aos rebanhos. Globalmente, ela surge referenciada através da menção ao gado. Com efeito, é a seu respeito que

tanto se citam os pastores que descobriram numa gruta o ainda menino Bento de Núrsia, durante as suas primeiras experiências eremíticas(265), como se referencia a circunstância de as populações rurais pretenderem oferecer gado em homenagem ao santo Santulo, por este ter punido miraculosamente um guerreiro infiel que o queria matar(266).

Mais concretamente, o gado também se nomeia através da menção às vacas, aos bois e às cabras. As primeiras, encontram-se assinaladas entre os animais a oferecer ao santo Santulo pelo feito antes mencionado. Os bois, por seu lado, apesar da conotação positiva que a Idade Média fornece enquanto símbolo de S. Lucas, acabam apenas por figurar nos *Diálogos* em dois registos quotidianos: seja como animal de tracção cuja força serve de comparação para avaliar a grandeza do milagre obtido pelo monge de um mosteiro, já que se lhe credita a proeza de, por simples oração, ter conseguido ajuda divina para mover um penedo que nem cinquenta jugos de bois conseguiriam deslocar(267), seja enquanto seres cuja voz intensa e grave justifica uma imitação diabólica nocturna para impedir o sono do santo bispo Dácio.

Quanto às cabras, a sua presença transcende a função de mero elemento contextualizar de quotidianos rurais. No texto gregoriano, elas citam-se na qualidade de animal identificador da forma exibida pela cabeça de um ídolo pagão que era adorado sacrificialmente pelos lombardos e a cujo culto, apresentado como demoníaco, forçavam os cristãos sob pena de morte(268).

Porém, se as cabras introduzem uma diferença na forma como alguns dos animais dos rebanhos figuram brevemente nos *Diálogos*, não deixam de se associar a uma forma bem presente nas aldeias que situam muitos dos milagres e acontecimentos recenseados na obra. A mesma situação, de resto, ainda se aplica aos idênticamente diabólicos ratos e ratas cujos guinchos foram também imitados pelo demónio que queria tirar o sono ao bispo Dácio. Ora, já sem qualquer conotação negativa, referenciam-se as lagartas, as pulgas e o burgo que, sob a designação colectiva de bichos, destruíam a horta do bispo Bonifácio até dela serem milagrosamente expulsos pelo poder do santo(269), assim como as laboriosas abelhas que são

citadas a propósito do mel produzido por um outro santo.

Nesta último caso, os animais surgem relacionados com uma actividade económica, a da produção de mel, para que são referidos alguns cuidados e precauções. É neste contexto, aliás, que se referem as abelhas, credenciando-se ao monge apicultor a utilização de paus e tábuas para afastar os ursos dos favos, e, por via milagrosa, a punição de um infiel lombardo que por duas vezes furtara o mel do santo com uma amaldiçoada possessão diabólica(270).

De resto, fora do âmbito de todos estes animais bem visíveis nos campos medievais europeus, os *Diálogos* apenas mencionam, de forma mais alusiva do que simbólica, outros dois: a baleia, através da citação do episódio bíblico de Jonas(271), e o camelo, cujo processo de se baixar e de se levantar é utilizado para caracterizar o modo de oração extremamente doloroso e mortificatório, evidenciado pelas deformações ósseas descobertas nos joelhos do cadáver de uma virgem devota que assim alcançara fama de santidade(272).

Nas restantes hagiografias, mantém-se o mesmo tipo de registo dos *Diálogos*. Na *Visão de Tündalo*, quer as abelhas, quer as águias que ainda abundavam nas serras das florestas da ruralidade medieval europeia, apenas são referidas para melhor permitir visualizar a movimentação dos imateriais seres infernais, explicando-se que os diabos rodeavam as almas à maneira das primeiras(273) e que possuíam asas fortes e poderosas como as segundas(274), ao mesmo tempo que também se refere a vaca enquanto animal cujo roubo em vida justificaria uma particular punição no Inferno(275). No mesmo texto, ainda se mencionam os “moxões” aos quais as almas subjugadas às penas infernais são comparadas, animais que pensamos tratarem-se de insectos pois, nas *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, são descritos como possuindo seis patas, asas e sendo particularmente pequenos(276). Por sua vez, tanto a águia da *Vida de Barlaão e de Josaphat*, como as andorinhas da *Vida de S. Nicolau de Bari*, ou até o camelo do *Cativo Monge Confesso*, evidenciam um idêntico tratamento textual, se bem que as segundas, referidas no contexto de um sonho tido por um dos transportadores marítimos do corpo do santo, possa igualmente possuir conotação simbólica que o carácter fragmentário

da passagem do manuscrito transcrito não permite estabelecer convenientemente (277). Não será porém esse o caso da águia, quando se conta como o infante Josaphat teria declarado ao pai, o rei pagão Avenir, que seria mais fácil voar como ela do que renunciar à fé cristã(278), ou, por outro lado, o camelo que o cativo santo Malco fora obrigado a montar pelos seus raptos, e de cujo leite se alimentara ao servi-los enquanto pastor(279).

BESTA

Nas hagiografias consideradas, o termo “besta” designa os animais da terra, incluindo os fabulosos e os monstruosos. No entanto, como acontece na parte final dos *Diálogos*, também pode abranger um sentido mais extenso, identificando o conjunto dos animais.

No texto de Gregório Magno, para além desse sentido lato que abordaremos ao referir as “animalhas”, as bestas referenciam os diversos tipos de animais, desde os de montada aos da floresta e aos domésticos. Relativamente às montadas, tanto se destacam os machos, já atrás referidos, como os cavalos, seja os dos guerreiros godos, seja os utilizados pelos santos, conforme se refere a propósito do animal montado pelo santo homem Libertino. Devem contudo pertencer à primeira categoria, ou até à das mulas, a mais desprezível das bestas que o santo abade Equício costumava humildemente montar(280).

Quanto aos animais da floresta, a qualificação “besta” aplica-se sobretudo aos ursos, no contexto do tópico hagiográfico dos seres selvagens que não atacam os santos, mas antes os veneram e os servem. Neste sentido, conta-se a propósito do urso que demonstrava ao santo mansidão e devoção, que as bestas bravas lhe manifestavam “corações d’homens mansos”, enquanto os ímpios nobres godos o tratavam com “corações de bestas bravas”. Do mesmo modo, também se regista como o urso enviado por Deus ao santo Florêncio, logo evidenciara uma radical mudança, já que a “besta que ante fora brava tolhera de si toda felonía e toda

crueza e tornara mansa”, contrastando-se esse comportamento da “besta muda” com as invejas humanas que foram despertadas pela obediência e pelos serviços por ela dispensadas ao eremita.

Na categoria dos animais domésticos, por seu lado, pensamos poderem incluir-se as “bestas outras”, referidas em conjunto com o gado, na qualidade de ofertas congratulatórias a serem entregues pelos populares ao santo homem Santulo, por este ter miraculosamente imobilizado o braço assassino do lombardo infiel que o queria matar(281). Ao mesmo grupo, também pertencem a maior parte dos animais a quem Dácio chama de “animalhas viis”, porque o diabo imitara os respectivos sons para o impedir de dormir, acusando-o, por isso, de ao querer equiparar-se ao Deus criador, apenas conseguia assemelhar-se às bestas mudas por ele criadas antes dos homens e ao seu serviço.

Contudo, se neste último episódio predomina uma imagem depreciativa do valor das bestas, essa mesma representação proporciona ao texto gregoriano uma diferente leitura quando afirma, positivamente, que os pastores da floresta chegavam a confundir Bento de Núrsia, na sua fase eremítica, com algumas bestas que habitavam os montes para onde iam apascentar o gado, nada mais vestindo do que peles dos animais que aí se encontravam(282). Neste caso, as bestas mudas adquirem a dimensão de seres do mais inferior escalão da Criação, cuja imitação humana constitui em si, pelo que implica de humildade e renúncia, uma marca de santidade redentora.

Porém, se a santidade suporta o confronto e a mistura com a bestialidade vivencial, o mesmo não se passa com a generalidade das comunidades do fiéis, pelo que um mundo às avessas, onde as “bestas e as outras animalhas” passassem a habitar os locais onde os homens costumam viver, caminha para a sua perdição, sendo essa a situação que é escatologicamente referida pelo papa Gregório Magno, ao reflectir sobre a sua contemporaneidade. Ou seja, a atribuição às invasões dos Lombardos, a situação de pobreza e de morte que assolava a Itália e nela provocava as cidades despovoadas, os castelos derrubados, as igrejas queimadas e os mosteiros destruídos(283).

Ora, a visão de um mundo onde as práticas e os valores das bestas se sobrepõem aos dos humanos, remete, no discurso hagiográfico, para representações do Inferno. Na *Visão de Túndalo*, por exemplo, Lúcifer apresenta-se como a maior de “todallas outras bestas”(284). No *Conto do Amaro*, por sua vez, o “combate” antagónico entre as forças do bem e do mal que prefigura o fim da iniciática viagem espiritual e o alcance do Paraíso, encontra-se simbolizado através da notícia das terríveis lutas travadas entre as bestas “grandes”, “esquivas” e “maas”, onde se contam os leões satânicos e as serpentes que contrastam com os leões de Deus que posteriormente Amaro irá encontrar. De resto, na *Vida e Milagres de Dona Isabel*, a referência às bestas mortas com que os habitantes de Coimbra se tiveram de alimentar numa conjuntura de fomes e de carestia, se contribui para exaltar a forma como a santa então exerceu uma ampla e meritória caridade paliativa(285), também não deixa de reproduzir a descrição tópica de tempos supostamente apocalípticos em que apenas a santidade funciona como esperança salvífica e redentora.

Por outro lado, a caracterização demoníaca das bestas encontra-se bem expressa na *Vida de Barlaão e Josaphat*, sendo aí mencionado como o diabo teria a forma de diversas bestas, com o intuito de afastar o infante Josaphat da viagem que o levaria até Barlaão, o seu iniciador no cristianismo e na espiritualidade eremítica. Na verdade, para além do demónio, também o pai de Josaphat, o rei pagão Avenir, tudo fez para de igual modo evitar a conversão do filho ao cristianismo, contando a hagiografia como os cavaleiros do rei chegaram a perseguir os eremitas dirigidos por Barlaão como cães e, explicitamente, bestas bravas(286).

A retórica das correspondências simbólicas cruzadas que se estabelecem entre os binómios antitéticos humanidade/bestialidade, Deus/diabo, bem/mal e graça/pecado, também se encontra desenvolvida na *Morte de São Jerónimo* e na *Vida de Santa Maria Egípcíaca*. No primeiro texto, explora-se a distinção entre os bons e os maus cristãos, assimilando os segundos aos comportamentos das bestas e ao caminho conducente à ira e aos tormentos dos diabos(287). Na segunda hagiografia, é a ausência no deserto dos animais e das bestas que é equacionada

com a santidade de Egipciaca, já que a sua falta, junto à dos humanos, lhe permitira desenvolver um conhecimento do Criador e das Escrituras apenas por revelação divina, prescindindo, no que é valorizado como marca de perfeição espiritual, dos saberes sagrados dispensados por intermédio da contemplação e do convívio com as criaturas. Nesse sentido, o texto sublinha como o religioso Zozimas encontra a santa no deserto sem aí ver quaisquer humanos ou animais(288), a não ser a “fera” com que se qualifica o leão providencial mandado por Deus para permitir uma sepultura a Maria Egipciaca(289).

Por fim, na *Vida de S. Bernardo*, registam-se os vários sentidos hagiográficos atribuídos às bestas. Por um lado, embora numa distanciada perspectiva política, a simbólica da bestialidade apocalíptica e demoníaca encontra-se subjacente à aludida mão da besta a que o pontífice Inocêncio teria escapado por ocasião do cisma provocado na Igreja pelo anti-papa Anacleto(290). Por outro lado, a conotação moral estabelecida entre besta e pecado, no âmbito do dualismo espiritual/corporal, também se contempla através de dois episódios da vida do santo.

Um primeiro, em que se relata como Bernardo, ao encontrar-se doente no mosteiro de Claraval, teria aceite a sugestão de um camponês para seguir uma dieta alimentar restauradora à base de muitas carnes, contando-se ter o santo depois vindo a arrepender-se de ter seguido os conselhos de um rural iletrado, o qual, ao contrário dos físicos eclesiásticos cujos conhecimentos médicos provinham do juízo de Deus, actuara como uma besta sem razão, visto lhe ter recomendado as carnes que nem mesmo um homem são e com fome comeria(291). O segundo episódio refere-se às críticas que teria suscitado a magnificência da cobertura da montada utilizada por Bernardo numa deslocação ao convento principal dos cartuxos, explicando-se como o santo se justificara ao acusar os seus detractores de apenas se preocuparem com os bens terrenos, enquanto ele nem sequer sabia de quem eram os guarnimentos e a própria besta que se limitara a usar(292).

Contudo, se nesta história as bestas se encontram depreciativamente remetidas

para um escalão inferior das criaturas que as aproxima mais dos valores terrenos do que dos espirituais, isso não significa que a *Vida de S. Bernardo* as exclua das virtudes e valores sagrados polarizados pela figura do Criador. Com efeito, o texto hagiográfico em causa, não deixa de exaltar a santidade do abade de Claraval, ao referir como a sua piedade tanto se dirigia à humanidade como às “animalias nã razoaves, aves e bestas feras”, noticiando, de seguida, como salvou miraculosamente uma lebre dos cães que a perseguiam(293).

ANIMALHAS

O termo "animalhas" utiliza-se no quarto livro dos *Diálogos* com um sentido genérico, o dos seres vivos da Criação à excepção das criaturas humanas e angélicas. Segundo Gregório Magno, Deus criara três espíritos vivos, os que não possuíam carne, os anjos bons e maus, os que eram corpóreos mas não morriam, os homens, e, por fim, as bestas e animais, os seres carnis e de vida efêmera, carenciados da alma pela qual os humanos podiam conhecer as coisas espirituais que corporalmente não viam.

Neste sentido, as “animalhas” tanto se distinguem dos humanos pela ausência da razão, como por não usufruírem da vida eterna dos homens providos de alma, rejeitando-se o argumento defendido por quem vivia segundo os deleites e prazeres da carne, e que, por isso, pensa que lhe está destinado a tese de que a vida dos homens também acabaria com a morte. De facto, citando Salomão, os *Diálogos* reiteram que o homem era necessariamente superior às “animalhas” na morte, dado o seu destino não pertencer a este mundo, após a alma se separar do corpo. Ao contrário das “animalhas” cuja vida terminava no exacto momento da morte carnal, o homem que morre começava uma vida nova que duraria para sempre(294).

Sendo assim, as “animalhas” gregorianas apresentam um sentido mais abrangente do que o conjunto das criaturas designadas por “bestas”, englobando a totalidade dos seres sem razão e sem vida *post-mortem*, ou seja, tanto os animais da terra

como os peixes e as aves. Por isso, mais do que o conceito de “bestas”, é o de “animalhas” que identifica no discurso hagiográfico analisado a possibilidade de uma visão global e genérica acerca dos animais, atribuindo-lhes um lugar autónomo, ainda que inferior ao humano, na dinâmica da natureza.

Notas-Hagiografias e Livros de Milagres

- 1) A. A. Nascimento, “Hagiografia” in Lanciani, G., Tavani, G., *Dicionário da*

Literatura Medieval Portuguesa, Lisboa, Editorial Caminho, 1993, sigla: DLM, p.307.

2) *Ibidem*.

3) *Ibidem*.

4) M. V. Uytfanghe, “Modèles Bibliques dans l’ Hagiographie” in P. Riché, G. Lobichon, (dir.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Editions Beauchesne, 1984, pp. 449-487.

5) *Idem*, pp.486,487.

6) J. Voisenet, *Bestiaire Chrétien. L’ Imagerie des Auteurs du Haut Moyen Age (V-XI S.)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, p.181.

7) A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trans. by J. Birrel, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp.22-57.

8) A. A. Nascimento, “Milagres medievais” in DLM, pp.459,460.

9) *Idem*, p.460.

10) J. Bichon, *L’ Animal dans la Littérature Française au XIIème et au XIIIème Siècles*, 2 Tomes. Thèse présentée devant l’Université de Paris, Paris, 1975, pp.95-147 .

11) *Idem*, pp.126,127.

12) *Idem*, pp.146,147.

13) *Idem*, p.147.

14) *Ibidem*.

15) I. Castro, (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense: *Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de S. Jerónimo, Visão de Túndalo*”, *Revista Lusitana*, Lisboa, Nova Série, nº4 (1982-1983), sigla: VSM, p.5.

16) *Idem*, pp.5,6.

17) *Vida de Tarsis*, ed. de A. M. Martins, sigla: VT, in VSM, pp.16,17.

18) *Vida de uma Monja*, ed. de A. M. Martins, sigla: VM, in VSM, pp.18,19.

19) *Vida de Santa Pelágia*, ed. de L. F. Duarte, sigla: VP, in VSM, pp.10-29.

20) *Morte de S. Jerónimo*, ed. de J. M. Feio, sigla: MJ, in VSM, pp.30-37.

- 21) *Visão de Túndalo*, ed. de P. V. Gonçalves, sigla: VT, in VSM, pp.38-52. Foram ainda consultadas as edições: “Visão de Túndalo, ed. de F. Pereira, *Revista Lusitana*, Lisboa, vol.3 (1895),pp. 97-120 e “A visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungulo”, ed. de J.J. Nunes, *Revista Lusitana*, Lisboa, vol.8 (1903- 1905), pp.339-363.
- 22) VSM, p.6.
- 23) *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir....*, ed. de M.C. Lacerda, Lisboa, Junta de investigação do Ultramar, 1963.
- 24) C. G. Soares, “Vida de S. Barlaão e S. Josafá” in DLM, pp.664,665.
- 25) *Vida de Santa Maria Egípcíaca*, ed. de M. M. Dias e C. S. Duarte, sigla: VEG, in I. Castro (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense-II, *Revista Lusitana*, Nova Série, nº5 (1984-1985), sigla VSM2, pp.56-71.
- 26) “Conto do Amaro”, ed de E. B. Silva, sigla: CA, in A. A. Nascimento (ed. crit.), *Navegação de S. Brandão nas Fontes Medievais Portuguesas*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp.241-281.
- 27) CA, p.263.
- 28) *Vida de Eufrasina*, ed. de J. H. Blackmore, sigla:VE, in VSM2, pp.48-55.
- 29) “Vida de Santo Aleixo. Segundo os códices do Mosteiro de Alcobaça”, F. Esteves (ed.), sigla: VA, in *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol.1 (1887-1889), pp.332-339.
- Considerámos ainda a edição de J. D. Allen, *Two Portuguese Versions of the Life of Saint Alexis*, Urbana, University Illinois Press, 1953.
- 30) J. Mattoso, “Le Portugal de 950 à 1550” in G. Philippart (dir.), *Hagiographies*, Brepols-Turnhout, 1996, pp.83-102 ,p.92.
- 31) *Idem*, p.93.
- 32) *Ibidem*.
- 33) “Vida do Cativo Monge Confesso”, A. Roseira (ed.), sigla: VC, in *Boletim de Filologia*, Lisboa, T.1 (1932), pp.40-52,125-162, T.2 (1934-1935), pp.54-58.
- 34) “Textos Antigos Portugueses:VI-Começa-se a vyda do duque Antíoco que depois foi abade...”, J. J. Nunes (ed.), sigla: VD, in *Revista Lusitana*, Lisboa,

Vol.19 (1916), pp.63-75.

35) *The Old Portuguese “Vida de S. Bernardo”*, L. Sharp (ed.), sigla: VB, Chappell Hill, University of North Carolina, 1971.

36) VC, p.55

37) H. A. Peixeiro, “Vida do Duque Antíoco que Depois foi Abade” in DLM, pp.676,677.

38) VD, p.64.

39) H. A. Peixeiro, “Vida de S. Bernardo” in DLM, p.666.

40) VB, p.11.

41) “Vidas dos Padres Sanctos que viveram na cidade de Mérida e nas terras derredor eram, que son na provincia de Lusitana...- Textos Antigos Portugueses”, J. J. Nunes (ed.), sigla VP, in *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol.25 (1923-1925), pp.231-250, Vol.27 (1929), pp.5-79.

42) *Idem*, p.232.

43) *A Mais Antiga Versão dos “Quatro Livros dos Diálogos de São Gregório”*, R. M. Silva (ed. crit.), S. Paulo, Universidade de S. Paulo, Dissertação de doutoramento, 4 vols., 1971. O segundo volume contém o texto dos *Diálogos*, sigla: VB.

44) R. M. Silva, “Diálogos de S. Gregório” in DLM, p.21.

45) *Ibidem*.

46) *Ibidem*.

47) “Vida de S. Nicolau-Textos Antigos Portugueses I”, S. S. Neto (ed.), sigla: VN, in *Boletim de Filologia*, Rio de Janeiro, A.2 (1947), pp.233-238.

48) I. V. Cepeda, *Bibliografia da Prosa Medieval Portuguesa*, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995, p.229

49) “Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal: texto do século XIV...”, J. J. Nunes (ed.), sigla: VI, in *Boletim da Classe de Letras da Academia de Ciências de Lisboa*, Lisboa, Vol.13 (1918-1919), pp.1293-1384.

50) “O Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Afonso Peres”, M. Martins (ed.), sigla: LM, in *Revista de Guimarães*, Vol.63 (1953), pp.83-132.

- 51) J. Mattoso, *Op. Cit.*, p.90.
- 52) A. A. Nascimento, “ Afonso Peres” in DLM, p.21.
- 53) *Ibidem*.
- 54) P. Chambel, *A Simbologia dos Animais n’”A Demanda do Santo Graal*, Cascais, Patrimonia, 2000, pp.64,81-89.
- 55) B. Prévot, B. Ribémont, *Le Cheval en France au Moyen Age*, Orléans, Paradigme, 1994, p.318.
- 56) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.310,311.
- 57) P. Chambel, *Op. Cit.*, pp.83,84.
- 58) DG, p.6.
- 59) *Idem*, pp.30,31.
- 60) *Idem*, pp.37,38.
- 61) *Idem*, pp.38,39.
- 62) *Idem*, pp.65,66.
- 63) *Idem*, pp.97,98.
- 64) VBa, p.101.
- 65) *Idem*, p.45.
- 66) *Idem*, p.129.
- 67) CA, p.267.
- 68) *Idem*, p.278.
- 69) *Idem*, p.277.
- 70) “Fisiólogo” in *Pseudo Aristóteles, “Fisignomía”, Anónimo, “Fisiólogo”, T. Martínez Manzano, C. Calvo Delcán (eds.)*, Madrid, Editorial Gredos, 1999, sigla: FIS, pp.155-157.
- 71) DG, pp.10,11.
- 72) *Idem*, pp.114,115.
- 73) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.174,175.
- 74) DG, p.70,71.
- 75) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.175.
- 76) *Ibidem*.

- 77) DG, p.121.
- 78) *Idem*, p.151.
- 79) *Idem*, pp.10,11.
- 80) VEG, p.62.
- 81) VBa, p.109.
- 82) *Idem*, p.179.
- 83) VB, p.53.
- 84) *Idem*, p.89.
- 85) *Idem*, p.90.
- 86) *Idem*, p.115.
- 87) G. Heinz-Mohr, *Dicionário dos Símbolos, Imagens e sinais da Arte Cristã*, S. Paulo, Paulus, 1994, p.216.
- 88) DG, p.75.
- 89) *Idem*, p.83.
- 90) *Idem*, p.99.
- 91) *Idem*, p.188.
- 92) *Idem*, p.217.
- 93) *Idem*, p.222.
- 94) VP, p.26.
- 95) VEG, p.70.
- 96) *Idem*, p.67.
- 97) *Idem*, p.70.
- 98) VBa, p.63.
- 99) *Idem*, p.143.
- 100) *Idem*, p.179.
- 101) VB, p.95.
- 102) CA, pp.265,266.
- 103) *Idem*, p.266,267.
- 104) *Idem*, p.267,268.
- 105) *Idem*, pp.268,269.

- 106) *Idem*, pp.269.
- 107) *Idem*, pp.269- 271.
- 108) *Idem*, pp.258,259.
- 109) *Ibidem*.
- 110) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.43.
- 111) VA, p.338.
- 112) P. Chambel, *Op. Cit.*, pp.29-36.
- 113) G, Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.297.
- 114) J. Mcenzie, *Dicionário Bíblico*, S. Paulo, Paulus, 1983, p.734.
- 115) *Ibidem*.
- 116) DG, pp.51,52.
- 117) *Idem*, pp.130,131.
- 118) *Idem*, p.142.
- 119) VB, p.73.
- 120) P. Chambel, *Op. Cit.*, pp,92,93.
- 121) DG, p.202.
- 122) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.92.
- 123) DG, p141.
- 124) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.68.
- 125) DG, p.220.
- 126) VT, p.41.
- 127) *Idem*, p.42.
- 128) VM, pp.18,19.
- 129) VD, p.48.
- 130) VBa, p.117.
- 131) *Idem*, p.93.
- 132) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.62.
- 133) VB, p.49.
- 134) *Idem*, p.109.
- 135) *Idem*, p.151.

- 136) *Idem*, p.107.
- 137) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.171.
- 138) *Idem*, p.171, nota 165.
- 139) DG, p.108.
- 140) *Idem*, pp.116-118.
- 141) *Idem*, p.137.
- 142) L. Charbonneau-Lassay, *El Bestiario de Cristo. El Simbolismo Animal en la Antigüedad Y la Edad Media*, 2 Vols., Palma de Mallorca, José J. de Planeta, Editor, 1997, Vol. I, p.177.
- 143) VD, pp.69-71.
- 144) VBa, p.85.
- 145) *Idem*, p.125.
- 146) *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, J. Oroz Reta, M-A. Marcos (eds.), sigla: ETI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, XII, 4, 4.
- 147) J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Editorial Teorema, s.d., p.272.
- 148) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.138.
- 149) ETI, XII, 4, 5.
- 150) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.138.
- 151) DG, pp.215,216.
- 152) *Idem*, pp.78,79.
- 153) VBa, p.179.
- 154) *Idem*, p.179.
- 155) VT, p.41.
- 156) *Idem*, pp.43,44.
- 157) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.171.
- 158) *Idem*, p.170.
- 159) *Livro das Aves*, M. R. Gonçalves, sigla: LDA, Lisboa, Edições Colibri, 1999, p.21.
- 160) CA, p.275.

- 161) VP, p.239.
- 162) *Idem*, pp.240-242.
- 163) LM, pp.109,110.
- 164) *Idem*, pp.120,121.
- 165) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.305.
- 166) *Ibidem*.
- 167) H. Biedermann, *Dicionário Ilustrado dos Símbolos*, São Paulo, Companhia Melhoramentos, 1993, p.169.
- 168) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.169.
- 169) DG, p.33.
- 170) J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Op. Cit.*, p.166.
- 171) *Idem*, pp.160,161.
- 172) DG, p.15.
- 173) *Idem*, p.132.
- 174) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, vol. II, p.842.
- 175) VI, pp.1373,1374.
- 176) *Idem*, pp.1381,1383.
- 177) G. Heinz-Mohr, p.296.
- 178) *Ibidem*.
- 179) *Idem*, p.294.
- 180) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, vol. II, pp.480-482,489-493.
- 181) LDA, p.19.
- 182) DG, p.87.
- 183) *Idem*, pp.173,174.
- 184) *Idem*, p.174.
- 185) VP, p.23.
- 186) G. Heinz-Mohr, *Op.Cit.*, p.338, P. Chambel, *Op. Cit.*, p.62.
- 187) VB, p.135.
- 188) MJ, p.31.
- 189) H. Biedermann, *Op. Cit.*, p.41.

- 190) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.65.
- 191) J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Op. Cit.*, p.134.
- 192) DG, p.99.
- 193) *Idem*, p.150.
- 194) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.113.
- 195) DG, p.59.
- 196) *Idem*, p.60.
- 197) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.302.
- 198) ETI, XII, 5.
- 199) J. Bichon, *Op. Cit.*, p.50.
- 200) DG, p.148.
- 201) *Idem*, p.213.
- 202) *Idem*, p.194.
- 203) VBa, p.143.
- 204) VM, p.19.
- 205) VD, p.70.
- 206) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.39.
- 207) Dom Pierre Miquel, *Dictionnaire Symbolique des Animaux, Zoologie Mystique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991, p.275.
- 208) G. Heinz-Morh, *Op. Cit.*, p.58.
- 209) *Ibidem*.
- 210) MJ, p.35.
- 211) VBa, p.107.
- 212) VC, p.145,146.
- 213) X. Mariño Ferro, *El Simbolismo Animal-Creencias y Significados en la Cultura Occidental*, Madrid, Editorial Encuentros, 1996, pp.195,196.
- 214) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.56.
- 215) VC, p.145.
- 216) ETI, XII, 2, 31.
- 217) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.305.

- 218) *Idem*, p.304.
- 219) DG, p.30.
- 220) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp. 105-107.
- 221) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.34, nota 38.
- 222) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.51.
- 223) ETI, XII, 2, 4.
- 224) FIS, pp.220-222.
- 225) VBa, pp.177-179.
- 226) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p. 106.
- 227) *Idem*, p.107.
- 228) J. Bichon, *Op. Cit.*, p.33.
- 229) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, 108, L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, vol. I, pp.166,167.
- 230) VE, p.51.
- 231) VEG, p.70.
- 232) VB, p.77.
- 233) VI, P.1330.
- 234) *Idem*, p.1342.
- 235) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.85.
- 236) DG, p.105.
- 237) CA, pp.267,268.
- 238) DG, pp.48,49.
- 239) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.147.
- 240) J. Voisenet, *Op. Cit.*, p.305.
- 241) VT, p.45.
- 242) FIS, p.181.
- 243) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, vol. II, p.497.
- 244) LDA, p.335.
- 245) VA, p.335.
- 246) G. Heinz-Mohr, *Op. Cit.*, p.283.

- 247) *Ibidem*.
- 248) VEG, p.66.
- 249) DG, p.4.
- 250) CA, p.271.
- 251) VB, p.97.
- 252) J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Op. Cit.*, p.100.
- 253) J. Eduardo Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Madrid, Ediciones Siruela, 1997.
- 254) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, vol. II, pp.425-428.
- 255) DG, pp.162,163.
- 256) VB, p.151.
- 257) VEG, p.59.
- 258) VM, p.19.
- 259) VT, p.49.
- 260) CA, p.279.
- 261) MJ, p.33.
- 262) VBa, p.53.
- 263) LDA, p.20.
- 264) VE, p.52.
- 265) DG, p.48.
- 266) *Idem*, p.157.
- 267) *Idem*, p.23.
- 268) *Idem*, p.140.
- 269) *Idem*, p.32.
- 270) *Idem*, pp.136,137.
- 271) *Idem*, p.60.
- 272) *Idem*, p.182.
- 273) VT, p.45.
- 274) *Ibidem*.
- 275) *Idem*, pp.41,42.
- 276) *Idem*, p.44. A hipótese por nós adiantada foi-nos corroborada pela Senhora

Professora Doutora Iria Gonçalves que amavelmente nos disponibilizou a informação que a fundamenta.

277) VN, p.235.

278) VBa, p.109.

279) VC, p.141.

280) DG, p.16.

281) *Idem*, p.157.

282) *Idem*, p.48.

283) *Idem*, p.160.

284) VT, p.45.

285) VI, p.1358.

286) VBa, p.93.

287) MJ, p.32.

288) VEg, pp.59,67.

289) *Idem*, p.70.

290) VB, p.95.

291) *Idem*, p.73.

292) *Idem*, p.137.

293) *Idem*, p.151.

294) DG, pp.164-171.

Capítulo II

Textos Sagrados

As obras que abordamos neste capítulo, que denominámos de “Textos Sagrados”, não correspondem ao que hoje entendemos por tal. Na verdade, tratam-se de exegeses dos textos bíblicos, contendo acrescentos feitos por vários autores que foram buscar informações a diversas fontes para as “actualizaram” segundo o saber da época.

Um tal processo textual justifica-se, em primeiro lugar, pela necessidade de melhor esclarecer algumas das práticas referidas na Bíblia, sobretudo as contidas no Antigo Testamento, dado que ele devia funcionar como o prenúncio profético ao que se continha no Novo, nomeadamente no respeitante ao Advento e à Paixão de Cristo. Sendo assim, os textos sagrados que iremos abordar não são versões da Vulgata, mas antes obras onde, a par de citações do texto bíblico, se encontram considerações feitas por várias gerações de letrados cristãos, nomeadamente pelos Padres da Igreja, matérias provenientes da obra de vários vultos da cultura letrada da Antiguidade Clássica, excertos de textos apócrifos, caracterizados pela feição fantástica e fabulosa de algumas das suas narrativas, e até opiniões dos próprios compiladores sobre certas passagens da Bíblia que achavam necessário de explicar.

No fundo, trata-se dos textos que, conforme Aires do Nascimento, justificariam o contraste existente “entre a influência generalizada, e por vezes intensa, da Bíblia na Idade Média Portuguesa, patente em textos literários como em documentos, e a exiguidade, ou mesmo a exilidade, dos testemunhos referentes ao texto, sua tradição e tradução em língua vulgar”(1). De facto, foi através da reprodução e

circulação de algumas das obras adiante consideradas, ou seja, as *Historias d'Abreviado Testamento Velho*, a *Estoria de Job* e as *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, utilizadas nas edições de, respectivamente, Serafim da Silva Neto(2), Mendes de Castro(3) e Isabel Vilares Cepeda(4), que se processou a influência dos textos bíblicos na cultura letrada medieval, por elas se ultrapassando, portanto, a circunstância de só muito tardiamente se terem efectuado traduções portuguesas directas do Velho e do Novo Testamentos.

As *Historias d'Abreviado Testamento Velho* ou *Bíblia Medieval Portuguesa*, como também são conhecidas, consistem na tradução incompleta e condensada da *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, um mestre parisiense de Teologia que as redigiu na década de setenta do século XII. Composta no Mosteiro de Alcobaça, a versão portuguesa da obra é hoje conhecida pela edição oitocentista que foi preparada por Fr. Fortunato de S. Boaventura a partir do manuscrito contido num códice actualmente perdido da livraria cisterciense, sendo depois essa versão reeditada por Serafim da Silva Neto(5). No seu conjunto, a obra de Pedro Comestor encontra-se “reduzida a menos de metade, mutilada, além disso, de todo o Novo Testamento”, já que termina “nos Macabeus e na conquista de Jerusalém pelas tropas romanas de Herodes”(6). Contudo, embora as *Historias* não sejam a tradução integral da obra de Comestor, encontrando-se, portanto, amputadas de uma apreciável parte do texto que Mário Martins sintetiza como “uma longa e densa caminhada desde a criação do mundo até aos primeiros tempos do cristianismo”(7), acabam por conservar muitas das suas características, nomeadamente a perspectiva de um passado judaico-cristão bastante relacionado e articulado com a história profana da humanidade. De facto, ainda segundo Mário Martins, se Comestor se baseia nas narrativas bíblicas, acrescenta-lhes “dados fornecidos pelos Santos Padres, informações e trechos de Plínio e Flávio Josefo, opiniões de filósofos, os combates de Hércules, o rapto de Helena e a ruína de Tróia”, efectuando a “transposição um tanto tumultuosa do saber do seu tempo para as páginas da *História Escolástica*” que “às vezes, levada a cabo duma maneira algo desastrada, mas nem melhor nem pior do que fizeram antes muitos

eruditos da Idade Média”(8).

No que respeita a essa adaptação ao saber da época, ela encontra-se bem presente no Génesis, seja através da referência aos quatro elementos que se encontrariam na origem do mundo terreno, seja por via da consideração dos conhecimentos relativos à astronomia medieval, quando Pedro Comestor se refere ao firmamento. Contudo, a par destes acrescentos, a *Historia Scholastica* também se caracteriza pelas omissões feitas em relação à Vulgata(9), as quais, de resto, alcançam uma maior dimensão na tradução para português.

Relativamente à nossa investigação, são sobretudo lamentáveis as que reduziram a informação constante no Levítico e no Deuterónimo, dois textos veterotestamentários cuja influência na estruturação do simbolismo hagiográfico medieval acerca dos animais já atrás referimos.

Segundo Mário Martins, a versão portuguesa da obra de Pedro Comestor revela-se também responsável pela redução de vários comentários feitos pelo letrado parisiense, atribuindo essa verificação, quer ao facto de se ter ficado a dever ao tradutor de Trezentos a condensação do texto original, quer à circunstância da tradução ter sido feita a partir de uma abreviação anteriormente produzida no texto latino por algum compilador, se bem que não se pronuncie por nenhuma delas, dado confessar sentir-se “no reino das possibilidades e dos pontos de interrogação”(10). Na verdade, de acordo com Aires de Nascimento, nem sequer Fr. Fortunato deixou incólume o texto da tradução portuguesa, recordando, a propósito, como o erudito cisterciense afirma que “«mal pareceria que deixasse ileso o que merece reparo ou censura»”(11)

Quanto à *Estoria de Job*, sabemos, graças a fragmentos publicados por Frei Fortunato de S. Boaventura, que ela terminava o códice alcobacense, hoje perdido, onde também se incluíam as *Historias d’Abreviado Testamento Velho*. Segundo J. Mendes de Castro, ambos os textos encontrariam paralelos nos que encontravam transcritos na chamada Bíblia de Lamego, um códice cuja cópia situa no século XVI, avançando uma centúria a datação proposta por Boaventura e Carolina de Michaëlis. Sendo assim, tendo em conta as diferenças “ligeiras” existentes entre os

textos de Alcobaça e de Lamego, visto “naquilo que se pode estabelecer paralelo, os arcaísmos içam os dois”, a *Estoria de Job* lamacense, testemunharia o actualmente desconhecido *Livro de Job* alcobacense, o qual, ainda de acordo com o mesmo investigador, se caracterizaria por ser “uma tradução literal de parte assinalável do livro de Job, que o tradutor não encontrara na *Historia Scholastica* de Pedro Comestor mas verteu directamente da Vulgata”(12).

Para Aires de Nascimento, a tese de que a *Estoria de Job* de Lamego depende do de Alcobaça apresenta-se problemática. Por um lado, porque a Bíblia lamacense contém particularidades textuais que o fazem duvidar da sua consideração enquanto uma das versões portuguesas da *Historia Scholastica*, fazendo-o antes inclinar-se para a possibilidade de se tratar da hipotética obra de um judeu convertido ao cristianismo que se posiciona com alguma autonomia face ao texto de Comestor(13). Por outro lado, porque, na verdade, a *Estoria de Job* nada tem a ver com a *Historia Scholastica*(14). Contudo, mesmo tendo em conta a pertinência das reservas expostas sobre as hipotéticas origens alcobacenses da *Estoria de Job* lamacense, incluímo-lo entre as obras a analisar, aceitando-o como testemunha possível do que teria sido a tradução feita em Trezentos, com base na Vulgata, desse texto bíblico.

Por fim, no que respeita às *Vidas e Paixões dos Apóstolos* ou *Autos de Apóstolos*, estamos perante a tradução portuguesa de uma obra do castelhano Bernardo de Brihuega, “cónego da igreja de Sevilha, clérigo de rei Afonso X e seu discípulo, que a elaborou sob as directrizes do rei Sábio, na segunda metade do século XIII”(15). Segundo Isabel Vilares Cepeda, corresponde ao segundo de uma obra composta de cinco livros, “dos quais o primeiro fala da vida de Jesus Cristo e de Santa Maria, o segundo dos Apóstolos e o terceiro dos Mártires. Qual o assunto que versariam o quarto e o quinto livros não podemos saber”(16).

Como sucede na *Bíblia Medieval Portuguesa*, os *Autos de Apóstolos* não correspondem no original e na tradução à obra atribuída a S. Lucas, embora as supressões sejam “pouco significativas: os catorze primeiros versículos do capítulo 1º, o versículo 24 do capítulo 12º, e algumas palavras ou expressões aqui e além”.

De facto, até “ao capítulo 11º inclusive, o colaborador de Afonso X entremeia o texto dos *Actos de Apóstolos* com comentários muito frequentes do Venerável Beda (*Beda*), da Glosa ordinária (a *Glosa* ou *Grosa*), de Raban Mauro (*Rabão*) e também de sua própria autoria, além das citações esporádicas de S. Paulo – Epístolas aos Gálatas, de S. Jerónimo, Santo Agostinho, Santo Ambrósio, Flávio Josefo (*Josefo*), Pedro Comestor (*Mestre Pedro*) e Eusébio de Cesareia (*Eusébio*)”(17).

Para além disso, segundo Isabel Vilares Cepeda, o texto de Brihuega ainda utiliza o Evangelho apócrifo de Nicodemes e, entre obras de outros autores, textos dos Pseudo–Clemente, Pseudo–Marcelo, Pseudo–Abdias, Pseudo–Mellitos, S. Clemente, São Jerónimo, Egisipo e Santo Isidoro de Sevilha(18). Entre as fontes mais recentes, destacam-se, quer a inclusão de milagres compostos entre 1131 e 1148 na recensão sobre a vida, morte e milagres de S. Tiago, os quais “na sua maior parte se encontram em latim no *Liber Miraculum Sancti Jacobi* do Pseudo Calisto, e numa versão galega do século XV”, os *Miragres de Santiago*, quer, no tocante às notícias sobre a vida de S. Marcos, “a narrativa de um caso maravilhoso, acontecido em 1241”(19).

Contudo, se Bernardo de Brihuega surge como o compilador tradicional de uma vasta informação erudita, o seu texto não deixa de acolher esclarecimentos e comentários pessoais sobre as fontes, revelando, nesse sentido, a presença de um “autor” consciente do valor do saber partilhado e acumulado na corte do seu senhor, o rei Sábio. De resto, os *Autos dos Apóstolos* acabam por se inserirem num dos mais importantes projectos letrados empreendidos pelo monarca, o da elaboração da *General Estoria*, respondendo ao desejo do rei em aproveitar parte do material para ela com o fim de apoiar a redacção de uma “obra com finalidade diferente-edificação religiosa”(20).

Quanto à tradução portuguesa dos *Autos*, Isabel Vilares Cepeda, depois de referir “a existência de um fragmento de uma cópia do séc. XIV, em língua portuguesa”, que foi elaborada em Alcobaça, recorda como ela se insere no conjunto de outras “traduções de obras do “scriptorium” de Afonso X” promovidas por iniciativa de

D. Dinis, tudo levando “a crer ter sido o mesmo rei a interessar-se por esta obra hagiográfica e a mandá-la traduzir. Em meados do séc. XV, mais precisamente entre 1442 e 1443, foi o texto novamente copiado no mosteiro de Santa Maria de Alcobaça”, seguindo-se, “sessenta e poucos anos mais tarde”, a impressão de Valentim Fernandes, feita “com leves alterações a expensas da rainha D. Leonor, viúva de D. João II”(21).

Posteriormente, quer “a cópia feita no mosteiro de Alcobaça, quer a edição de 1505 foram levadas a cabo para servirem de continuação à *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia”(22).

No seu conjunto, tanto as *Estorias d’ Abreviado Testamento Velho*, como a *Estoria de Job* e as *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, apresentam uma nítida e consciente vertente pedagógica e moral. Por um lado, porque, sendo traduções para romance, evidenciam a preocupação em divulgar a um auditório contemporâneo, mais leigo do que eclesiástico, o essencial do que estava contido nos textos sagrados cristãos. Por outro lado, sobretudo em relação ao primeiro e ao terceiro dos três textos, porque lhes está subjacente a intenção de facultar uma sua actualizada compreensão, procedendo-se, para o efeito, a introduções, acrescentos, supressões, comentários e citações que só a exigente formação clerical letrada dos seus autores e tradutores possibilitava e permitia desenvolver. No fundo, tratava-se de aplicar a uma visão medieval do mundo e da sua história, os ensinamentos próprios dos textos sagrados antes facultados e redigidos por suposta vontade divina.

HISTÓRIAS D’ ABREVIADO TESTAMENTO VELHO

O GÉNESIS

O Génesis constitui-se como um texto de importância primordial para a compreensão das funções e das simbologias dos animais que foram transmitidas à Idade Média pela cultura judaica. Com efeito, é nas narrativas onde se evocam os

tempos desde a Criação até à ida dos judeus para o Egito, que se contém o essencial da representação dos animais ao serviço e à mercê dos humanos.

Começando por uma teoria dos quatro elementos, a referência à génese das aves e das criaturas do mar remete para uma obra do quinto dia. Seria então, a partir das águas, que Deus decidira ornamentar os elementos aéreos e aquáticos, dando ao primeiro as aves e ao segundo os peixes, nos quais se incluem as baleias, embora de forma ambígua, e todas as espécies marinhas(23).

Ao sexto dia, Deus teria ornamentado a terra, criando três sucessivas gerações de animais. Na primeira, figuravam os destinados à alimentação e ao serviço do homem, como seja os bois, as ovelhas e os asnos. Na segunda incluir-se-iam as “bestas bravas”, ou seja, os animais selvagens e não domesticados. À terceira, por sua vez, corresponderiam os bichos e as serpentes da terra, comportando os répteis, os batráquios, os pequenos mamíferos marinhos, os insectos e outros animais(24).

Assim, embora o homem ainda não houvesse sido criado, os animais ter-se-iam ordenado em função das suas necessidades, precedendo os que o serviriam aos que lhe poderiam ser nocivos, isto é, os bravios, os “bichos” e as serpentes. De resto, foi ao homem, corporalmente originado a partir da terra(25) e depois dotado de uma alma concebida à imagem e semelhança do Criador(26), que Deus confiou o poder sobre os animais, tendo-o ele simbolicamente exercido ao atribuir-lhes os respectivos nomes(27).

Até ao Dilúvio, os homens e os animais ter-se-iam alimentado de ervas e frutos das árvores(28), remetendo a sua primordial passagem pelo Paraíso para uma perdida Idade de Ouro em que teriam convivido pacificamente. Nesse sentido, justifica-se que o tópico do retorno a uma harmónica coexistência entre os seres criados por Deus, constitua uma das imagens mais recorrentes no discurso messiânico e profético judaico-cristão.

Segundo o Génesis das *Historias*, foi o pecado original que marcou o termo das paradisíacas relações entre o homem e os animais. Por um lado, a serpente, através da qual Lúcifer tentou Eva(29), não só é então condenada a rastejar e a alimentar-

se da terra, como passa a identificar desde esse momento a geração dos animais da terra sobre quem recairá a inimizade dos homens, até que uma profética mulher “quebrantara” a sua cabeça(30) e assim redimirá o género feminino da falta que lhe valera a condenação de gerar em dor e ficar subjugado à masculinidade(31).

Por outro lado, é também o pecado original que inaugura uma nova modalidade dos serviços a prestar ao homem pelos animais. Com efeito, ao sublinhar como Adão e Eva se vestiram de peles após a sua expulsão do Paraíso(32), o texto anuncia o começo de uma etapa em que o uso humano dos animais passa pela respectiva caça e morte, acentuando, portanto, a hierarquia das funções recíprocas que separava entre si as criaturas geradas por Deus. Essa ideia, aliás, surge mais explícita através da referência a que Lamec, o “seitimo depos Adam”(33), se dedicava à caça para poder utilizar a pele dos animais, sendo neste contexto que se lhe atribui a morte de Caim, já que o teria tomado por uma “besta fera”(34).

No entanto, é a história de Caim e Abel(35) que melhor reitera o princípio segundo o qual a criação dos animais visara à partida a satisfação das necessidades humanas. De facto, se considerarmos os dois irmãos enquanto símbolos do pastoreio e da agricultura, a circunstância de Abel, o criador de gado, ser o preferido de Deus e de, por inveja dessa preferência, ter sido assassinado pelo irmão Caim, o agricultor que foi depois condenado pela divindade, traduz a forma como a civilização hebraica considerava a pastorícia enquanto o modo de vida mais conforme aos desígnios da Criação, justificando-se, nesse sentido, a atenção reservada pelos textos sagrados às notícias sobre os seus supostos melhoramentos humanos, como sucede quando se credencia a Gabel, um dos filhos de Lamec, a fixação dos usos relativos ao ofício de pastor e a “toda maneira de criar gados”(36).

Na sequência da genealogia de Adão, é com Noé que as “animalhas” voltam a ser referenciadas. Primeiro, porque nele teria recaído a escolha de Deus para perpetuar a espécie humana e os animais da terra e do ar, mandando-lhe fazer a Arca após ter condenado a geração do homem pela sua maldade. Depois, porque é no contexto da narrativa do Dilúvio que são especificamente mencionados o corvo e a pomba,

cujas simbologias antagônicas desempenhou, como já vimos, um importante papel no discurso hagiográfico(37). Com efeito, foi a referência a que Noé, depois das águas do Dilúvio começarem a descer, teria enviado um corvo nunca depois regressado, que conduziu à conotação de animal que se alimentava de cadáveres, de acordo com uma simbologia negativa que apenas se encontra atenuada pelo episódio bíblico do corvo de Elias, tal como, igualmente, atrás referimos (38). Quanto à pomba, foi a notícia de que a sua posterior libertação da Arca, dera lugar a um retorno acompanhada por um ramo de oliveira transportado no bico, em sinal de termo da punição antes lançada por Deus, que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento de uma simbologia positiva e salvífica(39).

Por outro lado, ainda se associa a Noé os animais através do sacrifício que deles fez ao desembarcar(40). Foi, aliás, neste contexto, que a divindade, agradada pela homenagem prestada, renovou com os homens a sua aliança, comprometendo-se a não mais amaldiçoar a Terra, embora nela deixasse permanecer, em memória da maldade humana, as alternâncias entre o dia e a noite, as estações do ano, o tempo das sementeiras e das colheitas e a oscilação entre o frio e o calor. Depois, após ordenar a Noé e aos seus filhos que se multiplicassem, o Deus do Génesis tê-los-ia abençoado e outorgado a renovação dos poderes detidos sobre os animais da terra, as aves do céu e os peixes da água, incluindo, pela primeira vez, a respectiva utilização alimentar, à excepção do consumo de carne com sangue(41).

A partir de Noé, encontram-se então textualmente definidas, tanto as funções que os animais devem prestar ao homem, ou seja, a carne para a alimentação, as peles para o vestuário e a sua utilização nos sacrifícios religiosos, como as actividades humanas que com eles se relacionam, nomeadamente a pastorícia e a caça, ambas legitimadas enquanto decisões e mandamentos divinos. Por isso, nas narrativas respeitantes aos descendentes de Noé, dominam as referências aos animais domesticados, sobretudo dos rebanhos e os de carga e montada, surgindo frequentemente na qualidade de legitimadores do poder, prestígio e identidade cultural dos seus proprietários.

De Abraão, mencionam-se, com efeito, tanto a riqueza constituída pelos seus

rebanhos(42), onde se encontram o bezerro e o carneiro por ele sacrificados a Deus em acção de graças(43), como a posse dos camelos, entre os quais figurava o utilizado pelo seu servo Eliezer para lhe transportar bens e pertences(44). Relativamente a Isaac, referem-se os cabritos cujas peles permitiram ao filho Jacob fazer-se passar pelo irmão mais velho, o veloso Esaú, e assim receber do pai os direitos de primogenitura(45). De Jacob, por sua vez, tanto se citam os carneiros, ovelhas, cabras e bodes que lhe foram confiados pelo sogro Labão(46), como o gado não especificado por ele oferecido ao irmão Esaú(47), ou os cem cordeiros com que comprou uma herdade ao rei de Siquém(48), ainda também se lhe referenciando as ovelhas cujo pastoreio levou a que ele e a sua gente se isolassem quando foram viver para o Egipto, onde tais animais eram adorados enquanto ídolos(49). Por fim, de José, citam-se os asnos carregados de riquezas que enviou do Egipto(50).

De resto, o relevo detido pela pastorícia entre os judeus, acaba por se reflectir no simbolismo do Deus concebido como o fiel pastor que zela pelo bem estar do seu rebanho, ou seja, as ovelhas que David evoca quando implora à divindade a protecção para o povo eleito(51). No cristianismo, como já mencionámos a propósito das hagiografias, é a figura do Jesus “bom pastor” que prolonga e assume essa tradição.

Em suma, ao longo das suas narrativas, o Génesis de Comestor desenvolve toda uma elaborada legitimação da subordinação dos animais aos humanos. À partida, embora se apresentem na condição de primeiros seres da Criação, gerando-se através dos elementos responsáveis por uma hierarquia interna marcada pela superioridade dos animais do ar sobre os da terra, logo se apresentam globalmente subordinados ao homem, visto só este ter sido dotado de uma alma formada à semelhança de Deus, de acordo com uma situação de privilégio que encontra a sua máxima expressão no episódio da nomeação dos animais por Adão.

Depois, se essa inferioridade em relação aos humanos surge pouco evidenciada nos tempos do Paraíso, já que todos os seres da Criação aí terão convivido pacificamente, dado se alimentarem de plantas e de frutos sempre abundantes,

atribui-se à acção da humanidade fundadora a sua transformação numa subordinação permanente. Com efeito, é na sequência do Pecado Original, pelo qual, graças ao contributo da serpente, os animais também acompanham a queda terrena dos homens, que se mencionam os seus primeiros usos no respectivo vestuário e na prossecução das actividades pastorícias, venatórias e religiosas, marcando o fim do Dilúvio o início das referências textuais à utilização de gado na alimentação, sendo esse o caso dos bezerros e cabritos(52), e nos transportes.

Contudo, se a dominação dos animais pelos homens se equaciona enquanto resultante dos pecados destes últimos e das respectivas sanções divinas, progredindo de acordo com as manifestações da sua propensão para praticar o mal e o erro, ela não deixa de ser mimeticamente acompanhada pela menção à presença punitiva das “bestas bravas” e dos “bichos” que interferem de modo violento nos quotidianos dos humanos, sobretudo, através dos ataques feitos aos animais domésticos. Nesse sentido, o Génesis de Comestor também contribui, sob o lema da maldição divina lançada à serpente tentadora de Eva, para o desenvolvimento de uma diabolização dos animais, fazendo-os simbolizar as ameaças e as violências com que a humanidade foi punida depois de ser expulsa do jardim edénico, onde reinava a concórdia pacífica entre todos os seres da Criação. Ao fim e ao cabo, é em nome da existência de um destino cruzado comum a estes, que o Génesis também desenvolve uma representação simbólico-alegórica dos seres da Criação, sobretudo através de narrativas em que os patriarcas bíblicos decifram ou desvendam o significado da presença dos animais em determinadas visões oníricas ou proféticas.

O primeiro caso aplica-se ao jovem José, contando-se como ele teria decifrado certeiraamente o sentido da presença dos animais em sonhos ocorridos a um anterior saquiteiro da corte egípcia, que nela havia caído em desgraça e, mais tarde, ao próprio faraó. No tocante ao sonho em que o saquiteiro se vira ameaçado pelo voo picado de várias aves em torno de um cesto por ele trazido à cabeça, com o fim de debicarem e roubarem os manjares régios aí transportados, conta-se como José predissera a próxima ocorrência da morte do sonhador, a qual, na verdade, se

veio a verificar três dias depois, quando, a mando do faraó, foi ele sentenciado a um enforcamento, assistindo-se, de seguida, ao devoramento do seu corpo por um bando de pássaros necrófagos.

Relativamente ao sonho do faraó, para cuja decifração foi José chamado à corte, tratava-se de esclarecer o sentido da imagem em que, junto às viçosas pastagens de um grande rio, sete vacas gordas foram devoradas por sete magras. Segundo o judeu, a cena anunciava como os próximos sete anos de fertilidade agrária a que o país assistira, seriam depois seguidos por um igual período de maus anos agrícolas e de carestia de cereais, aconselhando ao Faraó a armazenar o pão a ser retribuído no tempo da fome e assim a evitar(53).

Quanto às profecias em que os animais simbolizam ou evidenciam revelações sobre o futuro do povo eleito, elas são acolhidas na parte final do Génesis. No seu conjunto, integram o discurso feito por Jacob à hora da morte, quando este abençoa os seus filhos e lhes revela o destino das tribos a que darão origem, sobretudo as fundadas por Judá, Issacar, Dã, Neftali e Benjamim.

Judá e Issacar são aí associados ao leão e ao asno. À geração do primeiro, a quem Jacob designa por filho pequeno de leão, tanto se profetiza a origem do rei vencedor de Golias, David, como a do leão de Judá, ou seja, o próprio Cristo, anunciado como o que unirá o burro à asna, isto é, os gentios aos judeus, visto por ele virem a ser ligados na mesma fé a Deus. A Issacar, por sua vez, a quem Jacob emblematicamente associa o asno, explicando nele simbolizar os lavradores que sairão da sua futura tribo, vaticina-se o trabalho na fértil terra situada entre as ribeiras do mar e os montes, da qual sairão os frutos e os tributos que serão comercializados por via marítima(54).

Quanto a Dã, a quem Jacob associa a cobra venenosa na carreira e o unicórnio no semeadouro, não se vislumbra para a sua geração um futuro tão promissor. É certo, no entanto, que nela terá lugar Sansão, para o qual, como cobra e unicórnio guardiães dos caminhos, se prediz a vitória sobre a soberba dos Filisteus, a quem morderá as unhas dos cavalos até fazer cair os cavaleiros. Contudo, é sobretudo o Anticristo quem a celebrará, nela se encontrando reunidas a cobra venenosa, ou

seja, a serpente, e, numa alusão ao unicórnio, o corno de poderio, ao abrigo do qual lançará a mordedura da pregação envenenada contra o poder dos santos e dos justos, até ser derrotado pelo Salvador no dia do Juízo Final(55).

Note-se, a propósito, como a simbologia animal das profecias relativas à tribo de Dã, tanto transporta uma representação negativa do cavalo, enquanto relacionado com a imagem de uma condenável soberba guerreira, como oscila entre a valorização a dar à serpente, ora concebendo-a associada às prestigiadas vitórias militares de Sansão, ora conotando-a com os terrores a provocar pelo Anticristo. Posteriormente, tanto as hagiografias como os bestiários, explorarão esta última ambiguidade, cruzando-a com o sentido simbólico de outros animais mencionados no Génesis e outros textos. Por isso, o unicórnio tanto pode representar um ser positivo, quando associado à cobra mordedora dos cavalos dos guerreiros inimigos, como negativo, desde que referido num contexto paralelo ao da serpente do Anticristo, sendo esse o caso constante no *Physiologus*, onde chega a remeter, tanto para uma simbologia cristológica, como é referenciado enquanto animal feroz apenas apaziguado por uma virgem(56).

Por fim, regressando às profecias sobre as doze tribos de Israel, resta-nos enunciar os animais referidos para as iniciadas por Neftali e Benjamim, ou seja, o cervo e o lobo. O primeiro, tido como apreciador das vinhas, anuncia as boas qualidades das terras onde se estabelecerão os descendentes de Neftali, sendo então identificadas como as férteis margens do lago regado pelo rio Jordão, para as quais se anuncia a condição de futura morada de profetas e do lugar onde ensinarão Jesus Cristo e os apóstolos. Quanto ao lobo voraz que pela manhã come a presa e à tarde reparte o despojo, a sua associação a Benjamim tanto vaticina a faceta de bons guerreiros que Jacob profetiza para os homens gerados pela tribo do filho, como a futura pregação de S. Paulo, o evangelizador descendente de Benjamim, que de início perseguiu os cristãos e acabou mais tarde por propagar a palavra de Deus e lançar os “graos” da Igreja(57).

Em suma, é na parte final do Génesis de Pedro Comestor que os animais adquirem uma decisiva simbologia profético-alegórica. Cumprindo-lhes prolongar

o sentido veterotestamentário do discurso de Jacob para as narrativas consagradas no Novo Testamento, acabam por desempenhar um importante papel no estabelecimento das tradições que irão influenciar toda a cultura letrada medieval.

OS MILAGRES E AS PROFECIAS

Ao longo das *Historias d'Abreviado Testamento Velho*, os animais encontram-se presentes enquanto manifestações da divindade que por eles age sobre a ordem natural do mundo, com o propósito de introduzir uma ordem-outra que derroga as leis existentes, apresentando-se, igualmente, na qualidade de hierofanias transmitidas por Deus aos eleitos para as anunciarem com carácter de antevisão do que há-de vir, tal como sucede nos relatos, já analisados, sobre os sonhos e as profecias do Génesis.

Nos livros veterotestamentários subsequentes, continuam a figurar os animais hierofânicos. No Êxodo, as narrativas sobre as pragas do Egipto contêm vários exemplos, sendo precedidas pelos dois episódios em que o bastão de Moisés se transforma em cobra. Primeiro, como sinal enviado por Deus para lhe fornecer a confiança necessária à tarefa de persuadir o faraó a deixar sair do reino o povo israelita. Depois, já diante do senhor do Egipto, quando Aarão, a mando de Moisés, obtém o mesmo resultado, de nada valendo ao rei pedir aos encantadores da sua corte uma idêntica transformação, dado se contar como o réptil saído da vara de Aarão logo devorou o que fora fabricado pelos mágicos, sem, contudo, convencer o monarca a autorizar a saída dos judeus para fora do reino(58). Surgem, então, as dez pragas lançadas sobre o Egipto. As duas primeiras incidiram sobre as águas, quer transformando-as em sangue, o que originou a morte dos peixes, quer delas fazendo sair as rãs que cobriram a terra e nela morreram a exalar fedores que atingiram as casas, os comeres, as bebidas e os leitões(59).

Perante elas, o faraó não recuou, chegando os seus encantadores a produzir acontecimentos análogos e paralelos, pelos quais, supostamente, provavam a

inferioridade do Deus dos judeus sobre o dos egípcios.

A terceira praga, para a qual os mágicos da corte faraônica não conseguiram produzir uma réplica, teve a sua origem na transformação do pó em moscas tão pequenas que dificilmente podiam ser vistas, embora os agulhões fossem fortemente sentidos por todos, sendo depois poupados os judeus, quando a quarta praga renovou os efeitos da anterior. Face a uma tal manifestação da superioridade do respectivo Deus, o faraó solicitou a Moisés e a Aarão a prática de sacrifícios de animais destinados a aplacar a sua cólera, tendo-os estes efectuado, sob a promessa da obtenção de autorização para sair do reino, no deserto, já que ao implicarem a imolação de touros, vacas e ovelhas, ou seja, de animais idolatrados pelos egípcios, poderiam fazer despoletar a ira do povo do Nilo(60). Na sequência da renovação da interdição faraônica à saída dos judeus em demanda da terra prometida, as quinta, sexta e sétima pragas fustigam de novo o Egipto. Sucedem-se, então, a peste lançada sobre todos os animais, a sarna e as bexigas que atingem os homens e as “bestas”, incluindo os encantadores da corte faraônica, a chuva de pedriscos, cujos trovões, coriscos e fogo destroem o gado, as culturas, as árvores e as própria ervas, e, por fim, os gafanhotos que irão comer tudo o que não foi destruído pelo pedrisco, sendo em todos os casos poupadas as vidas, bens e pertences dos judeus(61).

No dia seguinte ao dos gafanhotos, uma nova maldição atinge o Egipto, cobrindo-o com as espessas trevas cuja única clareira de luz se via sobre as moradas judaicas, sem que, mesmo assim, o faraó autorizasse a partida do povo de Moisés e Aarão, e antes lhes exigisse novos sacrifícios destinados a aplacar o seu Deus, desta feita com a ordem de não imolarem os gados e as ovelhas. A recusa de Moisés em cumprir tais determinações, precede então o envio de uma última praga, a décima, a qual consistirá na morte de todos os primogénitos dos homens e dos rebanhos egípcios. Por fim, de luto pela perda do seu filho e sucessor, o faraó autoriza a partida dos judeus cujos primogénitos haviam sido poupados(62), tal como nos referiremos ao abordar a simbologia do cordeiro pascal.

No seu conjunto, os animais surgem mencionados nos relatos das pragas do

Egipto, quer como vítimas da punição divina, quer como seres delas protegidos por indicação divina, nomeadamente os pertencentes aos judeus, ou na condição de instrumentos punitivos da ira de Deus, sendo esse o caso dos malignos e prejudiciais aos homens, aos gados e às culturas. Para além disso, são ainda referidos enquanto rituais efectuados pelos judeus longe do olhar egípcio, onde eram venerados como divindades.

Esta pluralidade de funções textuais prolonga-se pelas narrativas respeitantes à demanda da terra prometida, tanto no livro do Êxodo como no dos Números. Logo à partida, as histórias do deserto referem-se às serpentes, noticiando como os seus perigos nocturnos são evitados pelo povo de Deus pela coluna de nuvens e de fogo providencialmente formada para o guiar e proteger, de dia e de noite, na sua longa caminhada(63).

Depois, os animais voltam a ser mencionados como parte integrante dos planos arquitectados pela divina providência para suprir a carência de alimentos surgida no deserto. Nesse sentido, tanto se regista a presença das codornizes, enquanto resposta miraculosa à oração em que Moisés solicita remédios para a fome do seu povo, como os vermes que fizeram apodrecer o maná enviado pela divindade, já que os judeus que preferiram guardar uma sua parte para consumo futuro, se tinham revelado pouco confiantes nas generosas e indispensáveis ajudas celestiais(64).

Mais tarde, as codornizes voltam a ser noticiadas, quando se recorda terem de novo sido enviadas por Deus para o consumo alimentar dos que se queixavam de só comerem o maná, lembrando saudosamente os peixes das refeições tomadas no Egipto. Tais protestos, no entanto, acabaram por ser punidos, contando-se como foi lançada uma praga que matou todos os que se lamentaram de não ter acesso à comida existente na terra do faraó. Aos que permaneceram firmes na sua fé e na confiança posta em Deus, nada, porém, aconteceu(65). Tendo vindo depois a padecer de sede, foram, mais uma, vez agraciados pela divina providência, quando Moisés ao bater com a sua vara numa pedra, dela fez jorrar a água, que foi bebida abundantemente pelo seu povo e pelo gado que o acompanhava, surgindo neste

caso os animais como paralelos e complementares beneficiários da ajuda divina(66).

Por fim, os relatos bíblicos sobre a travessia do deserto, ainda contemplam os episódios tradicionalmente conhecidos como a serpente de bronze e a asna de Balaão. O primeiro, situa-se no contexto das queixas e descontentamentos que as dificuldades encontradas durante a demanda da terra prometida provocaram contra a chefia de Moisés e os próprios desígnios de Deus. Para punir os começos dessa revolta e a sua ingratidão, a divindade envia uma serpente de fogo que morde os incrédulos e gera o pânico e a desordem entre o povo eleito. Perante uma tal situação, Moisés manda, então, erguer uma serpente de bronze, para que todos os feridos que a olhassem fossem perdoados e sarados(67). No Novo Testamento, é em nome deste episódio, tal como já referimos ao abordar as hagiografias, que Cristo se auto-denomina serpente de bronze e protector dos fiéis. Nesse sentido, os textos bíblicos sobre a travessia do deserto exemplificam claramente a ambivalência simbólica detida pela serpente na tradição cultural cristã medieval, ora remetendo para as forças demoníacas que obstaculizam a demanda da terra prometida, ora para as que acabam por a permitir, ou seja, em última análise, na qualidade de um positivo símbolo cristológico.

Tal como o episódio da serpente de bronze, também o da asna de Balaão foi bastante glosado pela exegese bíblica medieval. Globalmente, a narrativa noticia como Balac, o rei de Moab, pede a presença de Balaão, conhecido por tornar maldito a quem maldizia e santo a quem abençoava, para amaldiçoar o povo de Israel, com medo de que ele, ao passar pelas suas terras, lhe destruísse o reino. Ora, ao partir para a corte de Balac na sua asna, Balaão é por várias vezes impedido de prosseguir o seu caminho, visto a montada se recusar a fazê-lo, sendo então por ele fortemente espancada. Ignorando que a sua asna obedecia às ordens de um anjo a ele invisível que lhe barrava o caminho, Balaão acaba por ser surpreendido pela voz do animal que lhe pergunta porque o fere, ao mesmo tempo que o anjo se lhe torna visível para lhe dizer que, se não fosse a asna, ele já o teria matado. Balaão admite ter sido tentado a servir o rei de Moab pela cobiça das

riquezas prometidas, e compromete-se a partir daí a obedecer à vontade e aos desígnios de Deus, contribuindo, desse modo, para o termo do êxodo em busca da terra prometida(68).

Ao narrar, com base nos chamados livros históricos e proféticos do Velho Testamento, o posterior devir do povo judaico, a Bíblia de Comestor continua, no entanto, a acumular referências aos animais hierofânicos. Na sua versão do Livro dos Juízes, figuram os cães e os leões associados, respectivamente, a Gedeão e a Sansão.

Em ambos os casos, os animais surgem num contexto premonitório das vitórias a obter pelo povo eleito. Nos tempos de Gedeão, tratava-se da guerra da guerra contra os madianitas, sendo a sua derrota profetizada e preparada através de uma intervenção divina para a escolha dos guerreiros que iriam participar nos combates a travar. Segundo se conta, a selecção teria recaído, por iniciativa divina e sob a supervisão de Gedeão, nos que, levados à beira da água, num dia de muito calor, a beberam de pé, usando a língua à maneira dos cães, enquanto os que se ajoelharam para a sorver directamente na boca ficaram arredados das hostes a organizar(69). Sendo assim, os mais valorosos e dedicados guerreiros, tiveram nos cães um paradigma mimético.

Na época de Sansão, a luta fazia-se sobretudo contra os filisteus. Sansão teria visto ser profeticamente confirmada a sua condição de principal dirigente militar do povo eleito, ao despedaçar, por vontade divina, a cabeça de um leão encontrado no caminho que conduzia aos inimigos de Israel(70). Uma tal imagem, acabará por ser aplicada pela exegese cristã à figura do Salvador, o qual, ao ressuscitar, também teria simbolicamente despedaçado a cabeça de um tal animal, desta feita explicitamente conotado com o diabo(71).

Ainda no âmbito da matéria constante nos livros históricos veterotestamentários, a Bíblia de Comestor recolhe outros novos episódios onde se referenciam animais associados a milagres e a profecias, sendo esse o caso de narrativas constantes em Samuel, Reis e Tobias. Os dois livros de Samuel contam as histórias da devolução feita pelos filisteus da Arca da Aliança a Israel e a do reconhecimento por Samuel

de Saul como futuro rei dos judeus.

O episódio da Arca da Aliança refere-se às consequências que o seu roubo como troféu de guerra trouxe aos filisteus, e ao modo como a devolveram ao povo eleito. De facto, face ao castigo divino lançado sobre os profanadores da Arca, o de provocar na sua comunidade uma peste diarreica que fazia evacuar as próprias tripas, depois ulceradas e roídas por ratos, os filisteus, sem estarem muito seguros de o furto do objecto sagrado dos judeus estar na origem dos seus males, decidiram comprová-lo e, se necessário, devolver a Arca a Israel.

Depois de uma consulta aos sacerdotes e adivinhos, que mandaram colocar na Arca uma caixa com cinco ratos de ouro, correspondendo ao número de cidades atacadas pela peste, e tendo a propósito de no caso da sua devolução obter o perdão do Deus dos judeus, foi a relíquia colocada ao dorso de duas vacas bravas, a que se esconderam os bezerros, com o intuito de verificar se tomavam o caminho de Bet-Sames, a cidade dos sacerdotes de Israel, e de então se saber se o furto da Arca estava na origem dos males dos filisteus. Ora, cumpridos os preceitos, logo as vacas se dirigiram para a cidade judaica, onde foram encontradas pelo responsável do templo, tendo os animais sido sacrificados pelos levitas e aceite o tributo dos ratos de ouro(72). Ou seja, atribuindo-se às vacas bravias o cumprimento de um desígnio sagrado, e aos ratos a condição de instrumentos da cólera de Deus.

Por sua vez, no episódio em que Samuel reconhece Saul como rei predestinado, reserva-se às asnas os comportamentos destinados a cumprir o que foi predito por Deus. Na verdade, ter-se-ia ficado a dever à perda das asnas que foram confiadas pelo pai do jovem Saul à sua guarda, o ter-se afastado da aldeia em que vivia em direcção à cidade onde Samuel o reconhece, de acordo com sinais profetizados para futuro rei de Israel, aconselhando-o a não se preocupar com os animais perdidos, os quais, de resto, veio depois a saber por informações prestadas perto do monumento fúnebre de Raquel, que haviam sido encontrados(73).

Quanto aos dois Livros dos Reis, Comestor compendia nas suas *Historias* várias notícias sobre protecções e punições divinas a profetas e reis em que os animais figuram como intermediários. Num primeiro registo, essa intervenção ocorre nos

dois sentidos. Com efeito, contando-se como um profeta fora levado a desobedecer às instruções divinas por um outro profeta, refere-se ter ele sido depois punido, quando, montado num asno, foi morto por um leão no caminho, e que, depois, tanto poupou o burro, como ficou junto ao corpo do homem de Deus para o proteger. Ao saber da ocorrência, o outro profeta dirige-se ao local e, arrependido, dá-lhe uma sepultura digna, pedindo depois aos filhos que, à sua morte, o enterrassem junto daquele a quem fez injustamente cair na cólera de Deus(74). Neste caso, sobretudo através da versão em que Gregório Magno reconta o episódio de forma a referir, como já mencionámos no capítulo das hagiografias, um milagre probatório da santidade do religioso morto pelo leão, o animal tanto age enquanto instrumento da punição sagrada, como se comporta na qualidade de testemunha de uma graça divina.

Na referência à profecia predita pelo profeta Aías ao rei Jeroboão que havia reintroduzido o culto dos bezerros de ouro, e sobretudo a faceta negativa que surge contemplada, nela se conta que o profeta Aías anuncia à mulher do monarca como o marido será morto e o seu corpo dado aos cães e às “bestas feras”, numa punição extensiva à sua família e aos respectivos descendentes(75).

Nos confrontos que opuseram o rei Acab ao profeta, os cães desempenham o mesmo papel. A situação teve como ponto de partida a responsabilidade do monarca na morte injuriosa de Nabot, cuja vinha desejava possuir, já que o seu sangue acabou por ser exposto e lambido pelos cães. Como castigo profético a lançar ao rei, Elias anuncia a sua mulher que ele terá o mesmo final de Nabot, e que não só Jezabel será também comida pelos cães, como se assistirá à destruição da sua casa e geração. Na sequência do arrependimento do rei Acab, a profecia foi contudo alterada, sem contudo evitar que o sangue do soberano depois de morto numa batalha, acabasse por ser lambido pelos cães, e que o corpo de Jezabel, falecida ao ser pisada por cavalos, se viesse a revelar, durante o seu enterro, reduzido à cabeça, aos pés e aos dedos da mão. Na verdade, foi no filho de Acab, o rei Jorão, que a profecia se cumpriu integralmente, tendo ele sido lançado na vinha de Nabot, onde então o seu sangue foi lambido pelos cães(76).

Entretanto, antes de todos estes acontecimentos, relata-se como o rei Acab tencionava matar Elias, levando o profeta a refugiar-se no deserto, onde, junto ao regato de um oásis, foi alimentado por corvos que lhe traziam todas as manhãs pão e carne(77). Ou seja, comportando-se enquanto instrumentos de protecção e ajuda divinas, de acordo com um episódio, o dos chamados corvos de Elias, que veio a ser refuncionalizado, conforme já nos referimos, em posteriores escritos hagiográficos, não obstante essa aves continuarem a conservar a simbologia negativa herdada do corvo do Génesis.

De resto, a descrição da morte de Elias também coloca em cena animais a quem Deus teria confiado a tarefa de o conduzir ao céu, isto é, os cavalos de fogo que puxaram o igualmente ígneo carro onde teria sido visto partir pelo profeta Eliseu(78). Sucessor de Elias, e como ele dotado do dom de profetizar e de fazer milagres, Eliseu será, aliás, recordado na condição de profeta a quem a divindade enviou dois ursos da serra, para matar em seu nome, quarenta jovens que havia amaldiçoado por escarnecerem das suas palavras(79).

Por fim, já no contexto das narrativas sobre a ruína política dos judeus de Israel às mãos dos senhores da Babilónia, Comestor ainda referencia, no segundo Livro dos Reis, outros dois tipos de animais. Primeiro, os leões enviados por Deus para matar os povoadores assírios que o seu rei enviara para colonizar as terras de Israel e nelas promoverem o culto dos respectivos ídolos(80). Depois, o asno cuja sepultura foi infamemente partilhada pelo rei judaico Joaquim, tendo-se assim cumprido o que fora anunciado por um profeta, a quem o monarca mandara queimar o livro onde este mandara registar as profecias que deviam ser transmitidas ao povo eleito(81).

Entrando depois nas narrativas do livro de Tobias, as *Historias* registam os benefícios facultados por um peixe miraculoso que saltou das águas do rio Tigre. Segundo se conta, foi o jovem Tobias quem o apanhou, quando viajava para tratar de negócios do pai em companhia de um cão e de um anjo protector, que se lhe apresentara como guia para o caminho e antes fora contratado pelo progenitor. Ter-se-ia ficado a dever, aliás, ao conselho do guia, o facto de Tobias ter apanhado

o peixe e guardado os seus fel, coração e moela. Ainda no caminho, o anjo convence Tobias a desposar Sara, uma parente a cuja casa se dirigia, apesar de temer pela sua vida, já que ela antes havia sido mulher de sete maridos mortos por suspeita de acção do diabo.

Dizendo-lhe, porém, que a defumação no quarto nupcial da moela e do coração do peixe bastaria para afugentar qualquer demónio, o anjo venceu-lhe as resistências e assim conseguiu o aconselhado matrimónio. No seu retorno à casa paterna, Tobias, agora também acompanhado de Sara, executa uma última sugestão do anjo, a de untar os olhos do pai com uma mezinha feita do fel do peixe, e assim lhe fazer recuperar a visão que ele perdera, ao ter há muito cegado com esterco de andorinhas. Produzido esse último bem, o guia identifica-se a todos como sendo o arcanjo Rafael e de ter actuado em nome de Deus, para recompensar ao pai de Tobias a sua antiga recusa em adorar os bezerros de ouro(82).

Para além da história do peixe enviado a Tobias, a *Bíblia* de Comestor ainda se baseia nos livros proféticos veterotestamentários para lembrar outras ocorrências onde os animais se associam a milagres ou a revelações sobre o futuro do povo eleito. Nesse sentido, também se recordam episódios em Jeremias, Ezequiel e, sobretudo, Daniel.

Nos dois primeiros livros, dedicados a profetas que vieram a ser injusta e tragicamente mortos pelo seu povo, tanto por apedrejamento, no caso de Jeremias, como por arrastamento feito por cavalos, tendo sido esse o fim de Ezequiel, Comestor recolhe a menção à forma como as suas orações haviam contribuído, respectivamente, ou para afugentar do Egipto as serpentes venenosas, as áspides(83), ou para prodigalizar aos rios uma grande abundância em peixes(84), chegando a reter a informação de que após Alexandre ter enterrado honradamente o corpo de Jeremias em Alexandria, nunca mais aí apareceram os animais malignos(85). Ao mesmo tempo, porém, que também se lembra, no tocante a Ezequiel, o seu contributo para justicar os judeus que não cumpriam os preceitos divinos, mencionando-se as serpentes que eram enviadas por Deus para matar os

filhos e gado dos fiéis a corrigir(86).

Quanto ao Livro de Daniel, encontram-se bem desenvolvidos os episódios do sonho de Nabucodonosor e o da cova dos leões. Relativamente à narrativa do sonho, ela tem como ponto de partida a visão de uma árvore que, a partir do centro do mundo, crescia até ao céu e se alongava até aos confins do ecúmeno, dando alimento e guarida aos animais da terra e, nos seus ramos, aos do ar. Depois, teria surgido um santo vindo do céu que diz a Nabucodonosor para cortar a árvore até à raiz, para que os homens se juntassem e se assemelhassem às bestas feras, até que, ao fim de sete tempos, reconhecessem ser o senhorio do reino dos homens pertença de Deus que o dava a quem queria. Chamado a decifrar o sonho, Daniel interpreta-o como uma profecia. A grande árvore simbolizaria o poderio terreno de Nabucodonosor, do qual seria afastado por punição divina, passando a viver com os animais ferozes e a alimentar-se de feno como um boi. Passado um ano, cumpriu-se o anunciado pelo profeta. Depois de ouvir uma voz vinda do céu a lembrar-lhe a profecia, Nabucodonosor ter-se-ia visto transformado num animal compósito de boi pela frente e de leão por detrás, que se alimentava a feno, até que, ao fim de sete meses, foi libertado da maldição retomando, então, a forma humana, e vindo a penitenciar-se pelos seus pecados(87).

No episódio da cova dos leões, Daniel confronta-se vitoriosamente com os poderes dos imperadores babilónicos. A Dário, ter-se-ia ficado a dever, embora a contra gosto e por pressão dos senhores da Babilónia, a sua primeira condenação a ser devorado por leões soltos numa cova a que foi lançado, e onde, tal como Tobias, foi protegido por um anjo de Deus, a ele se atribuindo o ter cerrado as bocas dos leões para não o molestarem. Foi por isso que sobreviveu, ao mesmo tempo que os seus acusadores foram condenados a idêntica pena, desta vez letal(88).

Porém, mesmo assim, Daniel não se livrou das perseguições lançadas pelos senhores da Babilónia pagã contra os judeus e os seus profetas. Nos tempos do rei Ciro, essas tensões polarizam-se em torno da denúncia feita por Daniel aos cultos de Bel, a quem se sacrificavam ovelhas a um dragão, cujos poderes eram

denunciados pelo profeta como artimanhas desenvolvidas pelos sacerdotes que os organizavam.

No caso do dragão, que lançava fumo e fogo quando os seus sacerdotes produziam sons tão agressivos como o trovão para o assustar, Daniel, pretendendo demonstrar ao rei Ciro que não se tratava de um Deus vivo, porque ele seria capaz de o matar sem utilizar armas, mandou cozer massa e cabelos em peixe, para lhe dar a comer e assim o liquidar, provocando a ira e a exigência ao monarca de uma segunda condenação à cova dos leões, onde foi encerrado por um período de seis dias. Ao sétimo, contudo, o rei Ciro, a quem muito doera a condenação imposta ao profeta, acercou-se da cova para lhe chorar a morte e, alegremente, encontrou-o vivo. Então, como já havia antes acontecido, todos os que tinham clamado a pena foram obrigados a sofrerem-na e a morrer dela(89).

Tal como em Sansão, também os leões de Daniel anunciam uma profética vitória do povo eleito sobre os seus inimigos e opressores, preludiando, portanto, de acordo com a exegese bíblica cristã, a ressurreição de Cristo(90).

Por fim, não sem antes mencionar como os animais voltaram a ser instrumentalizados pela justiça divina no episódio, extraído do Livro dos Macabeus, em que o rei Antíoco teve nos vermes que viu sair do seu corpo, a maldição correspondente à sua pretensão de destruir Jerusalém(90), resta-nos sublinhar como as *Historias d'Abreviado Testamento Velho* funcionam como um bestiário amplamente utilizado pelos letrados medievais, nomeadamente os hagiógrafos. Na verdade, narrativas como a de Sansão e o leão, a serpente de bronze ou as referidas para Daniel, passaram a fazer parte integrante da literatura e da arte medievais, sendo muitas vezes refundidos e reactualizados os seus milagres e profecias.

AS PRESCRIÇÕES DE DEUS

Na Vulgata, é nos livros do Levítico e do Deuterónimo que se encontra estabelecida, a propósito das prescrições ordenadas por Deus ao povo eleito, a diferenciação entre animais puros e impuros. Uma tal distinção, de acordo com as

palavras atribuídas ao próprio Cristo(Mt 15,10,11;Mc 7,14,15), não foi normativamente herdada pelo Cristianismo. Contudo, essa tradição cultural judaica não deixou de influenciar a simbologia cristã relativa aos animais. De facto, vários animais tidos como impuros acabaram por se conotar negativamente nos textos clericais medievais, como é o caso, por exemplo, do porco e dos animais necrófagos. Na verdade, embora a sociedade medieval cristã não respeitasse o interdito judaico do consumo alimentar de animais tidos como impuros, as respectivas imagens e representações simbólicas reflectem a influência das prescrições divinas referidas no Velho Testamento.

Na tradução portuguesa da obra de Pedro Comestor, tanto o Deuterónimo como o Levítico, são transmitidos de forma bastante resumida, apenas se registando a menção aos animais no texto relativo ao segundo dos livros. Mesmo aí, porém, nada consta sobre a distinção entre animais puros e impuros relativamente às prescrições alimentares, só se referindo essa dicotomia no que respeita aos sacrifícios rituais dedicados à divindade. Contudo, apesar destas lacunas, as prescrições sagradas relativamente aos animais surgem referenciadas em outras passagens das *Historias d'Abreviado Testamento Velho*.

No texto do Êxodo, encontram-se parcialmente registadas na notícia dos Mandamentos outorgados por Deus a Moisés no Monte de Sinai. De facto, tanto aí se menciona a proibição da representação e veneração cultural dos animais, como se regista a interdição da sua utilização laboral ao sábado, o dia semanal santificado, ou ainda se refere a ilicitude da cobiça do boi e do asno do próximo(91), contribuindo esta última explicitação, para, mais uma vez, acentuar a respectiva valorização enquanto fonte privilegiada de riqueza e prestígio sociais.

Para além disto, nas instruções comunicadas por Deus a Moisés, também se referenciam os animais domésticos a propósito da questão dos procedimentos a tomar futuramente no amanho dos campos. Neste caso, citam-se as “bestas do agro” na qualidade de animais a quem se destinava as plantas crescidas nos campos, deixadas anualmente em pousio, após terem sido agricultadas seis anos seguidos(92).

De resto, mesmo antes das narrativas sobre a travessia do deserto, o Êxodo de Comestor regista, na sequência da notícia sobre a protecção divina reservada aos seus crentes para os poupar dos efeitos da última das pragas lançadas sobre o Egito, como Deus passara a exigir-lhes o sacrifício gratulatório das “bestas” e dos gados, explicitando-se que essa prática religiosa implicava uma selecção dos animais a serem imolados pelos levitas, visto nem todos eles se revelarem apropriados para o efeito, conforme ocorria com os filhos dos cães e dos asnos. De facto, se relativamente aos primeiros se preconiza uma simples exclusão sacrificial, devendo todos eles ser logo mortos à nascença, para os segundos, estatui-se a sua substituição por uma ovelha(93), poupando-se os burros a um ritual atentatório da sua condição de valiosos animais de transporte e de carga.

Depois, para além das ovelhas, a narrativa do Êxodo sobre os Mandamentos ainda regista os bezerros, as cabras, os carneiros e as aves enquanto animais reserváveis ao louvor divino. No caso dos primeiros, essa condição expressa-se através da menção ao sacrifício de doze deles durante a cerimónia de consagração do altar feito sob as ordens de Moisés, diante do Monte Sinai, reservando-se metade do respectivo sangue para o espargir, sobretudo, sobre a parte em que tinham sido gravados os Mandamentos divinos e os nomes das tribos de Israel, enquanto a outra metade se destinou a embeber várias vezes uma vara de vime, e assim a ser lançada sobre os crentes que assistiam à cerimónia. Simbolicamente, o sangue dos bezerros tanto representava o pacto com a divindade como as consequências que adviriam da sua ruptura por parte dos crentes(94).

Quanto às cabras, aos carneiros e às aves, se os dois primeiros animais se referem a propósito dos pelos e das peles a utilizar na decoração do Tabernáculo(95), as últimas são mencionadas no contexto da alusão às asas dos querubins de ouro esculpidos na Arca do Testamento(96). Tal como o sangue dos bezerros, também os carneiros se conotam com os tons da carne, dado o texto referir que as duas últimas coberturas do Tabernáculo deveriam ser fabricadas a partir das peles de carneiros vermelhos e cárdeos, representando a cor dos últimos a que o céu ostenta durante o pôr do sol(97).

No Levítico, por sua vez, nas passagens relativas às prescrições divinas feitas sobre os sacrifícios a celebrar em tributo a Deus, voltam a mencionar-se os bezerros, as ovelhas, as cabras e os bodes, enquanto animais a imolar, ao mesmo tempo que também se regista a mesma utilização ritual relativamente às rolas e às pombas, associando-as, como já referimos nas hagiografias, a símbolos sagrados, benéficos e positivos. De resto, todos estes animais tanto se referem no âmbito de sacrifícios gratulatórios feitos por iniciativa privada e motivações individuais, como na qualidade de objecto de vários actos rituais colectivos, quer ocasionais, quer durante a celebração das grandes festas do calendário religioso do ano judaico(98).

Um exemplo concreto encontra-se pormenorizadamente referido no relato da investidura sacerdotal de Aarão e dos seus filhos, já que tal cerimónia colectiva, oficializada por Moisés, envolveu a imolação sacrificial de um bezerro e de dois carneiros, contando-se como o sangue do último ovino foi repartido pelo espargir do altar e pelo corpo dos sacerdotes, então instituídos, visto ter-lhes sido aplicado nas pontas das orelhas direitas, nos polegares e nos pés direitos(99). É, aliás, na sequência da notícia sobre este ritual, que o Levítico da Vulgata introduz, entre as numerosas prescrições que Deus passara depois a enunciar, a listagem exaustiva dos animais a utilizar ou a interditar na dieta alimentar judaica, os quais, contudo, não figuram nas *Historias d'Abreviado Testamento Velho*. De facto, no Levítico de Comestor, os animais só voltam a ser surgir, quer no contexto das “bestas” a quem também estaria reservado o jejum a praticar pelos crentes no dia do “amerceamento” ou “alimpamento”, quer no caso específico dos dois bodes e do carneiro e da bezerra que deviam ser sacrificados a Deus durante essa festa anual(100). Nesta última referência, não se deixa, no entanto, de referir para a bezerra a sua qualidade de ruiva, sublinhando-lhe o tom de vermelho que a associa ao sangue simbólico do “pacto” celebrado entre Deus e o povo eleito. De resto, é a provável conotação do vermelho com a instituição sacrificial, que tende a tomar essa cor uma representação do conceito e da prática da penitência(101).

De uma forma geral, a função sacrificial desempenhada pelos animais, a de actualizarem enquanto substitutos dos crentes nos rituais destinados a obter o

perdão e as graças divinas, não encontrou entre os cristãos o mesmo valor e relevo. Com efeito, dado que estes interpretaram a Paixão de Cristo como o supremo acto sacrificial a que se ficou a dever a definitiva redenção da humanidade pecadora, as imolações expiatórias ou gratulatórias de animais deixaram de ter sentido e pertinência. Sendo essa a razão pela qual Comestor e outros letrados cristãos medievais, resumiram ou omitiram muita da informação normativa a esse respeito no Levítico e no Deuterónimo da Vulgata. Contudo, mesmo assim, a conservação da memória de muitos testemunhos das práticas sacrificiais veterotestamentárias acabaram por salvaguardar o essencial. Ou seja, a transmissão exemplar de que muitos dos animais dos rebanhos eram susceptíveis de propiciar uma especial aproximação com o sagrado, ao mesmo tempo que legitimavam o valor da pastorícia numa sociedade eminentemente rural como ainda o era a da Cristandade medieval ocidental. Na verdade, ao longo das *Historias*, se exceptuarmos a referência a certas aves, como a pomba e a rola, são sobretudo os ovinos, os caprinos e os bovinos que figuram na qualidade de animais sacrificiais, quer para expressarem actos individuais de louvor e de pedido de perdão ou protecção a Deus, quer para manifestarem um colectivo regozijo, desagravo ou uma solicitação de ajuda.

Assim, na qualidade de animais gratulatoriamente imolados a Deus, registam-se o cabrito sacrificado pelo pai de Sansão, em reconhecimento pelo miraculoso nascimento do filho, dado este ter sido gerado no ventre de uma mãe estéril(102), e os dois mil bois oferecidos à divindade por Salomão, o monarca que desse modo decidiu agradecer-lhe a riqueza e o poder alcançados pelo seu reino(103). A propósito de sacrificios destinados a obter ou propiciar ajudas celestiais, noticia-se, por seu lado, o cordeiro de leite oferecido pelo profeta Samuel antes de Israel ter obtido uma decisiva vitória militar sobre os filisteus(104), enquanto os bois imolados por David para expiar as culpas que haviam sido justicadas por Deus com o envio da peste(105), exemplificam o uso penitencial do gado para a obtenção de perdão e de misericórdia divinas.

De resto, a utilização ritual de gado para a remissão de pecados cometidos contra

a divindade, também surge referida a propósito do cabrito e do touro de sete anos sacrificados por Gedeão, numa época de ruptura da aliança existente entre Deus e os seus crentes, contando-se como ele os imolou a conselho de um anjo, e assim obteve a protecção sagrada que o fez vencer a guerra contra os inimigos de Israel e a consequente renovação da fé judaica(106). Contudo, ao longo das narrativas lembradas nas *Historias d'Abreviado Testamento Velho*, nem sempre os sacrifícios de gado são considerados adequados à solução dos diferendos ocorridos entre Deus e os seus crentes, sobretudo quando se revelam socialmente danosos. É esse o caso, nomeadamente, da menção à ordem dada pelo rei Saul para que todos os judeus sacrificassem os melhores animais do seu gado para lhe obter o perdão de uma falta cometida contra Deus, visto se noticiar como tal decisão logo teve, por inspiração divina, a oposição do profeta Samuel, tendo ele dito ao monarca que ela nunca anularia as consequências de uma desobediência régia às instruções sagradas(107).

O conteúdo pedagógico e moralizador desta última notícia não significa, porém, que o texto de Comestor deixe de referir sacrifícios dos animais dos rebanhos, na qualidade de momentos particularmente associados a decisivas manifestações terrenas do sagrado judaico. Neste sentido, destacam-se as referências feitas ao gado, cuja imolação ritual permitira a demonstração da supremacia do Deus de Israel sobre as divindades pagãs.

Num primeiro caso, essa manifestação ocorreu quando o rei gentio de Moab, Balac, mandou sacrificar aos seus deuses carneiros e bezerros, para que o oráculo especialmente convocado, Balaão, amaldiçoasse os judeus do Êxodo que então atravessavam o reino e, assim, contribuisse para os expulsar. Ora, uma vez terminados os actos sacrificiais, o oráculo, que entretanto se rendera à onnipotência do deus de Israel, apenas proferiu revelações proféticas sobre o destino providencial reservado ao povo eleito(108).

Mais tarde, já durante o período da fragmentação política do reino de Jerusalém, quando uma parte dos judeus renegara a sua fé ao culto de Baal, conta-se como Deus ordenou ao profeta Elias que entregasse um boi aos sacerdotes da divindade

pagã para ser sacrificado, e que ele próprio imolasse um outro bovino em sua intenção, com o fim de demonstrar a falsidade do ídolo. Com efeito, teria sido apenas sobre o segundo boi, que se assistira à descida do fogo do céu, que identificava a sacralidade do respectivo destinatário(109).

Numa outra narrativa, a de Judite e Holofernes, exemplifica-se, por outro lado, a importância que o cerimonial do sacrifício de gado tinha para o funcionamento eficaz da aliança existente entre Deus e os seus crentes, já que se atribuía ao desrespeito pelo cumprimento das prescrições divinas relativas à organização desse ritual, a incapacidade do povo eleito poder resistir aos seus inimigos. Na verdade, como recorda Comestor, fora com base na falsa denúncia de que os judeus, militarmente cercados pelas hostes babilónicas e internamente enfraquecidos pela falta de água, teriam chegado a beber o sangue dos gados sacrificados a Deus e assim tornarem-se ovelhas sem pastor, que a bela judia Judite conseguira ser recebida pelo general assírio Holofernes para, depois de o seduzir, o decapitar e, assim, suprimir a eminência de uma humilhante conquista de Israel(110).

Frequentemente assinalado nos relatos das cerimónias públicas de louvor à divindade, o gado adquire, então, nas *Historias d'Abreviado Testamento Velho*, uma forte conotação hierofânica. Sobretudo os bovinos e os ovinos, dado que também se mencionam nas notícias dos rituais privados anualmente celebrados em duas das principais festas do calendário religioso judaico, ou seja, a do cordeiro pascal(111), recordando acontecimentos determinantes dos tempos da fuga do Egipto, e a do dia do perdão, reservado a um jejum masculino penitencial e expiatório, extensível aos animais domésticos, que lembrava como os seguidores de Moisés haviam ofendido o seu Deus, ao querer substituí-lo no deserto do Sinai pelo culto dos bezerros de ouro(112).

Por outro lado, se as prescrições divinas de tipo sacrificial e alimentar contribuem para valorizar positivamente a simbologia dos antes mencionados animais dos rebanhos, os que aparecem associados à menção de actos e práticas denunciados como infractores das normas sagradas podem adquirir ou reforçar conotações negativas. Em certos casos, como o dos peixes que o profeta Neemias lamentou

serem comprados ao sábado pelos judeus aos gentios de Jerusalém(113), trata-se de uma referência casuística e inespecífica. Noutros, porém, como a dos porcos que o rei helenista Antíoco é acusado de obrigar os judeus a consumir(114), sendo essa a primeira referência do texto de Comestor ao interdito alimentar de um tal animal, ou o dos cavalos dos romanos profanarem o templo hierosolomitano porque, com Pompeu, usaram o seu alpendre como estrebaria(115), já se torna patente a sua conotação simbólica com animais impuros ou atentatórios a uma perfeita comunhão dos crentes com o seu Deus.

A este respeito, parece exemplar o episódio em que Comestor noticia a conquista de Jerusalém por Alexandre, o Grande, e a sua posterior entrada a cavalo no templo, explicando como ele abandonou a montada diante do altar, para aí orar e sacrificar à divindade judaica, segundo os ritos aconselhados pelo sacerdote que o acolheu, ao qual, depois, teria confessado ter-lhe Deus aparecido em sonhos para lhe anunciar a próxima conquista da Pérsia(116). Ora, neste apontamento relativo ao esforço de cristianização de um dos heróis da Antiguidade pagã mais presente no imaginário feudal medieval, o cavalo abandonado surge como um símbolo da conversão do rei guerreiro em imperador providencialmente eleito.

O BEZERRO DE OURO

Nos textos bíblicos trabalhados por Comestor, o bezerro de ouro simboliza, para além da cobiça e da idolatria, o espírito do mal associado ao “domínio das riquezas”, à avareza, e à “fome de ouro”, que levam a “todas as baixezas, a todos os crimes e a todas as vergonhas”(117). Segundo Gerd Heinz-Mohr, constitui-se símbolo da tentação sempre nova no homem de “divinizar os desejos materiais, sua riqueza, sua satisfação sensual ou o seu poder”(118). Proveniente do livro do Êxodo, a narrativa sobre as origens do bezerro de ouro situa-se no momento em que Moisés se ausentara dos seus, para subir sozinho o monte Sinai, e aí receber de Deus os preceitos a seguir pelos seus crentes. Sem a presença de Moisés, e na

incerteza sobre o seu regresso, os judeus pressionam Aarão para lhes dar um deus que os guiasse. Na esperança de uma recusa, pede-lhes os bens preciosos em ouro que haviam trazido do Egipto faraónico, para com eles fazer um ídolo sob a forma de bezerro. A pronta adesão dos judeus ao seu pedido, obrigou-o a então a promover a efectiva construção de um bezerro de ouro ao qual, sobre um altar, foram feitos sacrifícios e prestado culto. No monte Sinai, Moisés logo enfrentou a cólera de Deus. Sob a ameaça divina de uma destruição do povo eleito, pede-lhe perdão e clemência. Ao regressar junto dos seus, Moisés não deixou, porém, de manifestar a sua ira. Quebrou as tábuas da Lei e ordenou a queima do bezerro de ouro até o reduzir a pó, ao mesmo tempo que repreendeu Aarão. Ao pó do bezerro, Moisés mandou dissolvê-lo em água dada a beber aos judeus.

Nos que tinham adorado o bezerro, apareceu-lhes o pó nas barbas. Moisés teve então o apoio dos membros da tribo dos levitas, aquela onde surgiram os especialistas na função sacerdotal judaica, e disse-lhes para punir os idólatras, encarregando-os de passarem à espada, fosse amigo ou irmão, todos que tivessem o pó do bezerro.

Após a morte de vinte e três mil homens judeus, Moisés voltou a rogar pelo perdão divino ao culto do bezerro de ouro. Aceitando-o, Deus comunica-lhe, no entanto, que de futuro apenas o guiará através de um anjo. O povo chorou então a sua desgraça, e passou a adorar o Senhor de longe, enquanto Moisés ao ir ao tabernáculo, comunicava com a divindade envolvida numa nuvem que descia sobre ele(119).

Tal não significa que os judeus não voltassem a cair em práticas idólatras, sobretudo em momentos de fractura interna ou de contaminação com as religiões existentes entre os povos vizinhos. Neste contexto, foi então criada a festa anual pelo perdão do pecado do bezerro, implicando o jejum dos homens, das crianças de sete anos e dos animais domésticos, de acordo com uma data estabelecida em função das fases da lua(120), e conforme ao simbolismo do número sete, segundo preceitos que remontam ao Génesis.

Após a morte de Salomão, quando o seu reino foi dividido entre Roboão, com o

poder sobre a tribo de Judá e corte em Jerusalém, e Jeroboão, com governo sobre as restantes tribos, conta-se como este último restaurou o culto dos bezerros de ouro, para que os seus súbditos não fossem à cidade do monarca rival adorar o Deus servido pelos levitas. Tal iniciativa teve como principal opositor um profeta da tribo de Judá, o qual profetizou, diante do rei Jeroboão, o nascimento de um filho da casa de David que queimaria os ossos dos sacerdotes dos bezerros e lhes destruiria os altares. Ao prendê-lo, o rei viu serem paralisadas a mão e o braço com que o mandara fazer, ao mesmo tempo que se fendia o altar do bezerro de ouro, valendo-lhe uma oração feita pelo profeta, a seu pedido, para o libertar da punição divina a que fora sujeito(121).

Posteriormente, a Bíblia de Comestor continua a registar a permanência da veneração dos bezerros de ouro entre os judeus. Nesse sentido, tanto recorda como o rei Jorão, apesar de ter proibido o culto dos ídolos pagãos entre o seu povo, sacrificara aos bezerros, sendo por isso repreendido pelo profeta Miquéias(122), como, mais tarde, se informa terem os sacerdotes dos respectivos templos enganado o rei Menahem, entregando-lhe, em vez das imagens de ouro que ele lhes exigira para poder pagar um elevado tributo ao monarca da Assíria, estátuas de bronze, o que despoletou a guerra entre os dois soberanos(123).

Por sua vez, também nos tempos do pai de Tobias, continuava activo o culto dos bezerros de ouro, explicando-se como ele se tinha recusado a sacrificar em seu nome e, assim, evitar o pecado da idolatria (124), a qual, de resto, se anuncia como uma das principais responsáveis pelo cativeiro judaico na Babilónia, dado que, conforme se diz ter sido informado a Alexandre Magno, esteve na origem de uma negação do verdadeiro Deus de Israel, que assim abandonou o seu povo(125).

Em suma, ao longo da história de Israel, os bezerros de ouro encontram-se sempre presentes, remetendo para o desejo do povo eleito em possuir, à maneira dos gentios, um deus tangível e concreto. Tornam-se, assim, um culto rival da verdadeira fé, contrariando a lei divina que proibia a veneração das imagens dos seres da natureza. Tal não impediu, porém, que o bezerro deixe de apresentar uma conotação positiva, fazendo parte do gado, da alimentação e dos sacrifícios

oferecidos a Deus.

O CORDEIRO PASCAL

Aquando da análise da presença do cordeiro nas hagiografias, já nos referimos à simbologia que o cordeiro adquiriu a partir da narrativa bíblica do cordeiro pascal, tornando-se um dos principais símbolos cristológicos. No Êxodo, ele é referido no contexto da última praga lançada por Deus sobre o Egito, ou seja, aquela de onde teria resultado a morte dos filhos primogénitos, desde o do faraó até ao filho do mais humilde dos servos, incluindo a primeira cria dos animais dos rebanhos.

De facto, os únicos primogénitos a serem poupados seriam os filhos dos judeus, prometendo Deus a Moisés que, ao contrário dos gritos e manifestações de dor presentes entre os egípcios, não se ouviriam nas moradas do povo eleito nem o latido de um cão. Agendado para o mês de Abril, que a partir daí passou a ser escolhido por Deus enquanto o início do ano judaico, a praga dos primogénitos foi preparada pelo povo eleito segundo as instruções divinas destinadas a poupá-lo. Assim, de acordo com tempos determinados pelo ciclo lunar, cada homem do povo de Israel reservou um cordeiro de um ano e imaculado, ou pelo menos um cabrito em idênticas circunstâncias, prevendo-se que os obtivesse entre os vizinhos no caso de lhe faltarem.

Morto no dia da praga, o sangue do cordeiro deveria ser usado para tingir as portas das moradas judaicas e a carne nelas consumida à noite por todos os circuncidados, devendo ser assada e apenas acompanhada de pão e alfaces, incluindo a cabeça, as tripas e os pés do animal, também se recomendando a queima dos restos. Durante a noite, o anjo enviado para matar os filhos primogénitos dos egípcios e do seu gado, não se deteria nas casas assinaladas pelo sangue do cordeiro(126).

Segundo o Êxodo, conforme lembra Comestor, o dia de sacrifício do cordeiro teria logo sido anunciado por Deus a Moisés como um acontecimento a guardar e

a comemorar no futuro. Com efeito, terá sido, então, que os judeus institucionalizaram a festa da Páscoa, a desenvolver anualmente durante os sete dias anteriores ao do aniversário da praga dos primogénitos(127). Sendo assim, a narrativa bíblica do sacrifício do cordeiro pascal tornou-se um texto axial do património cultural judaico, acabando, aliás, por ser herdado e refuncionalizado pelos cristãos, quando nele moldaram os textos sobre a Paixão de Cristo, apresentando-se como o “cordeiro” imolado para redimir a humanidade.

A RIQUEZA DE SALOMÃO

Sendo o último filho de David, Salomão veio a suceder ao seu pai por intercessão da mãe, Betsabeia, e do profeta Natã, tendo tido a oposição do irmão primogénito, Adónias, a quem matou(128). Contudo, apesar de um início algo conturbado, o seu governo marcou o ponto alto da monarquia israelita, sendo recordado como um rei sábio, justo, rico e opulento. A prosperidade do reinado surge textualmente sublinhada pela referência feita aos animais que possuía. A esse respeito, tanto se conta como a sua corte consumia diariamente dez bois cevados, dez de pasto, cem carneiros, várias espécies venatórias, aves, capões e peixes, como se regista a propriedade régia de quarenta mil cavalos, mais os doze mil destinados a serem montados pelos cavaleiros das suas hostes(129). Por outro lado, para além de se atribuir ao monarca um tratado sobre a natureza dos animais(130), também se lembra como os animais tiveram lugar na iconografia do templo e do palácio, que mandou construir em Jerusalém. Primeiro, referindo-se que a Arca da Aliança repousava sobre um estrado onde se encontravam esculpidos doze bois de bronze(131). Depois, ao registar-se como o trono do monarca, uma cadeira de marfim revestida a ouro e com as figuras de dois leões junto aos braços, à qual se subia por uma escadaria cujos degraus ostentavam, lateralmente, duas séries de seis outras imagens leoninas, se encontraria assente sobre a estátua de um bezerro(132).

Associado a animais conotados com a realeza e a justiça, o rei Salomão ainda é recordado como senhor de uma corte onde se exibiam raros e prestigiados animais exóticos, sendo esse o caso da menção aos elefantes, macacos e pavões que, a par do ouro, marfim e pedras preciosas, provinham do comércio mercante desenvolvido com a Índia, a Cilícia e Ofir(133). De facto, uma parte significativa da opulência dos tempos de Salomão, é salientada pela riqueza e abundância dos animais então presentes no reino, seja enquanto gado, seja em função da ostentação da corte régia, ou como meio de assegurar a mobilização de um exército poderoso.

É certo, porém, que o Salomão de Comestor não deixou de ser lembrado como o rei que acabou por cumprir a profecia de Samuel sobre os perigos que a realeza iria trazer ao povo judaico. Com efeito, também se conta que o monarca pecou contra Deus, quando se uniu a mulheres gentias, quer rainhas quer prostitutas, e para elas mandou construir altares dedicados aos ídolos, gerando a ira divina e os começos de um período em que a realeza passou a ser responsável pela ocorrência de lutas internas que depois trouxeram a divisão do reino e a sua sujeição a povos pagãos(134). No entanto, nada disso impediu que o rei figurasse no imaginário bíblico e medieval como o mais sábio justiceiro, poderoso e modelar dos reis de Israel.

DESLOCAÇÕES

Para além de funcionarem como símbolos de tipo hierofânico, os animais mencionados na tradução portuguesa da Bíblia de Comestor, também se registam no âmbito das referências textuais feitas aos quotidianos dos judeus veterotestamentários. Nesse sentido, uma sua significativa parte cita-se a propósito da menção, mais ou menos episódica, das deslocações feitas por homens, produtos e mercadorias, sendo esse o caso das asnas, asnos, machos, mulas, camelos, bois, cavalos e até elefantes.

Os mais frequentes, os asnos e as asnas, representam, na verdade, um meio de transporte e de carga particularmente relevante para o dia a dia dos antigos israelitas. Essa importância traduz-se, como já referimos, quer na posição por eles ocupada na hierarquia dos animais sacrificiais, visto considerarem-se, logo a seguir ao gado e através da sua substituição por uma ovelha, enquanto animais dignos de poderem ser imolados a Deus, distinguindo-se, por exemplo, do cão a quem a divindade interditou um tal uso, quer no facto de tanto a asna figurar no discurso profético de Jacob na qualidade de símbolo emblemático dos judeus, como a circunstância de, no mesmo contexto, se identificar no asno a imagem da tribo de Issacar, a quem se vaticina a origem de uma descendência de bons e pacientes lavradores.

No tocante à sua função social de animais de transporte e de carga, os registos revelam-se múltiplos e diversificados. Enquanto montada, o asno tanto surge mencionado a propósito de uma viagem feita pela mulher e crianças de Moisés(135), como da deslocação da filha de Caleb(136), também se mencionando a respeito de profetas, sendo esse o caso da asna de Balaão já antes referida. Na qualidade de bestas de carga, citam-se o asno carregado de pão cozido, vinho e um cabrito que acompanhou David quando o pai o enviou para a corte de Saul(137), e, no âmbito do episódio sobre a violação e o assassinato da mulher dum levita, os dois asnos carregados que então a acompanhavam, e um outro em que o marido a colocou ao estar já morta, acabando depois por a esquartejar em doze partes enviadas a cada uma das tribos de Israel para lhes clamar vingança(138).

Diferente de todas estas menções, é a feita à queixada de um asno que foi utilizada como arma por Sansão para matar os filisteus que o tinham aprisionado, ficando, no entanto, bastante cansado e sequioso. É, aliás, neste contexto, que então se conta como de um dente da queixada jorrou miraculosamente a água que o saciou e restabeleceu(139).

Menos frequentes e desenvolvidas, as referências aos machos e às mulas, limitam-se quase só a registar a sua condição de animais de montada. Com efeito, em ambos os casos, citam-se a propósito da sua utilização por dois filhos do rei David:

Absalão, de quem se lembra ter fugido num macho após a sua revolta contra o pai ter por ele sido esmagada(140), e Salomão, o benjamim a quem o progenitor destinou uma sua mula para ser conduzido à cerimónia em que foi ungido como herdeiro do trono de Israel(141). De resto, no caso das mulas, ainda se regista a sua utilização conjunta com os cavalos às ordens do rei Acab(142).

Neste contexto, se os machos e mulas, a quem se nega um uso ritual de tipo sacrificial, surgem menos valorizados no plano hierofânico de que os asnos e as asnas, apresentam-se a eles superiores na condição de animais de montada. Com efeito, ao associarem-se às deslocções de príncipes e reis, adquirem a categoria de escalão intermediário de uma hierarquia que tem nos cavalos o seu máximo expoente.

Contudo, nos caminhos do deserto, não são os machos e as mulas que se sobrepõem aos asnos e às asnas, quer como animais de montada, quer de carga. De facto, numa tal paisagem, essa primazia pertence aos camelos, cujo grande valor económico e especial capacidade para as viagens na aridez do deserto, também encontra lugar nas *Historias* de Comestor(143). Por um lado, registam-se, junto ao gado, servos e dinheiro que fizeram parte do precioso dote dado a Tobias pela família da mulher, quando ele abandonou a casa do sogro para regressar à morada paterna(144). Por outro lado, também se conta terem sido os camelos os responsáveis pela escolha de Rebeca como mulher de Isaac, dado que, após terem servido de transporte durante uma longa caminhada pelo deserto para encontrar, a mando de Abraão, uma esposa conveniente ao primogénito, fora ela quem lhes oferecera água junto ao poço de um oásis, sendo esse um sinal providencialmente procurado e aguardado para decidir a questão(145).

Fora do deserto, ainda se regista os bois enquanto animais de tracção e de carga mais potentes, embora menos comuns, de que os machos e as mulas. São eles, com efeito, que se apresentam referidos nos tempos de David, a propósito do transporte cerimonial da Arca do Testamento para o Tabernáculo(146), se bem que uma tal menção também se possa interpretar simbolicamente, atendendo a que surgem quase sempre assinalados, como já antes analisámos, em contextos hierofânicos.

Nesse sentido, ao serem associados ao referido acto litúrgico, reforçam-lhe os significados sacral e sacrificial.

A resistência e a força físicas do boi surgem, aliás, explicitamente figuradas em dois outros episódios da história do povo eleito. Ainda durante o Êxodo, um dos antagonistas dos judeus, o rei Moab, ter-se-ia-lhes referido, através da imagem do boi que come as ervas até às raízes, para assim expressar o medo de que viessem a fixar-se nas suas terras(147). Mais tarde, conta-se como Saul fora capaz de despertar a energia guerreira das suas hostes ao despedaçar dois bois diante dos seus guerreiros(148). Em ambos os casos, o boi simboliza a pujança e a determinação dos crentes e dos seus chefes, podendo, no entanto, também figurar como marca de bestialidade doméstica e infame, no caso de se aplicar aos senhores pagãos, sendo esse o caso da transformação, por castigo divino, do rei Nabucodonosor em animal compósito de bovino e leão.

Quanto aos cavalos, o texto de Comestor cita-os sobretudo enquanto montadas de guerra. Nessa qualidade, tanto expressam, através da indicação do respectivo número, o poder e a força dos vários exércitos noticiados(149), como identificam a montada dos reis(150), ou o meio disponibilizado para o combate dos seus melhores e mais devotados cavaleiros, sendo esse o caso da registada guarda equestre de Salomão. Contudo, embora funcionem como imagem do valor militar das hostes dos grandes reis, os cavalos identificam uma actividade social escassamente prezada no texto de Comestor. Na verdade, nas poucas notícias em que se registam mais desenvolvidamente, ora ilustram formas de profanação religiosa, tal como são interpretadas as presenças dos cavalos romanos nos alpendres do templo de Jerusalém, ora são referidos como parte integrante de exércitos inimigos de Israel, a quem Deus priva de cavaleiros e carros de combates, fustigando-os a todos com fortes chuvas, ventos, coriscos ou simples desfalecimentos(151).

De resto, é também nas notícias relativas à história das deslocações bélicas que ainda se registam, com algum exotismo, os elefantes mobilizados para reprimir, na Palestina helenista, duas rebeliões judaicas comandadas por Judas Macabeu(152).

Assinalados a propósito de grandes torres de madeira onde se abrigavam homens armados, os elefantes acabam então por figurar como causa directa da morte de um dos irmãos de Judas Macabeu, já que, ao atingir mortalmente um deles no umbigo, teria provocado a queda do animal em cima dele(153).

Por fim, ainda no âmbito das deslocções, referem-se as “zevras”, na qualidade de animais cujas rápidas capacidades motoras seriam susceptíveis de se comparar à velocidade atingida por um dos cavaleiros das hostes do rei David(154). A sua identificação com os zevros, ou seja, animais aparentados com os asnos, parece pouco plausível, tanto mais quanto a *Bíblia de Jerusalém*(155) faz o elogio do cavaleiro através da sua comparação com gazelas selvagens (2Sm 2,18). Neste sentido, parece preferível considerar tratar-se de uma referência às zebras, cuja presença na literatura francesa contemporânea da obra de Pedro Comestor surge recenseada por Jean Bichon(156).

BESTAS FERAS, ARTEIRAS E NOCIVAS

Fora do contexto das notícias sobre a circulação dos homens e dos bens, são as referências aos encontros e confrontos com a natureza selvagem que remetem para a ocorrência de outros animais. Referem-se, então, os leões, as raposas, ou até os gafanhotos, isto é, as bestas feras, arteiras e nocivas. Entre elas, a mais simbólica é sem dúvida o leão, já que se encontra referido por Comestor enquanto signo da tribo de Judá, onde entronca a realeza de David e o próprio Cristo, conhecido como o “leão de Judá”. A Ressurreição do Deus dos cristãos seria simbolizada tanto por Sansão que, com a ajuda do Espírito Santo, despedaçou com as mãos o leão conotado com as forças indómitas da natureza e das trevas, como por Daniel que conviveu na cova com os seres leoninos, protegido dos ferozes animais pela graça divina. Neste último caso, para além do simbolismo assinalado, remeteria igualmente para uma imagem da pacificação dos animais selvagens perante a santidade emanada pelos eleitos. No que respeita à simbologia da Ressurreição do

leão, encontramos um paralelo na Roma Clássica, onde a presença de representações de caçadas ao animal e do triunfo de Hércules sobre o leão de Nemeia em sarcófagos, remetem para uma esperada vitória do homem sobre a morte(157).

Por outro lado, a simbologia e a ética moral do leão aparece evidenciada em várias passagens. Enquanto ideal de justiça e de poder, apresenta-se como atributo do Deus de Israel, dizendo-se como o oráculo Balão informara o rei pagão Balac que a divindade estava com os judeus como leoa e se comportava qual leão que ataca a sua presa, quando ocupava e destruía a terra dos seus inimigos(158). Na qualidade de imagem da valentia, o animal não só identifica a coragem de David ao identificar-se, perante Saul, como o que poderia defrontar Golias, porque antes matara o leão e o urso que haviam atacado o gado apascentado(159), como também surge na qualidade de uma imagem elogiosamente aplicada, quer a Saul e Jonatas, quer a Judas Macabeu, exaltando a força e a coragem dos primeiros, apenas comparáveis à de mais ligeiros que águias(160), e a exímia qualidade de guerreiro defensor do povo de Israel evidenciada pelo último(161).

Sendo assim, embora o leão identifique os perigos de uma “besta fera”, a sua imagem na obra de Pedro Comestor remete, essencialmente, seja para a coragem, justiça, realeza e poder sacralizados, seja para um ser hierofânico capaz de punir, como já antes referimos, as desobediências de um profeta, e, apesar de também aparecer registado negativamente, como sucede na notícia sobre a transformação punitiva do rei Nabucodonosor, a forma global como se apresenta a sua positividade aproxima-o de matizes desenvolvidas no âmbito da cultura medieval letrada.

Nas histórias dos conflitos entre Sansão e os filisteus, o leão surge duas vezes referido. Primeiro, como símbolo, igualmente, da predestinada valentia do herói judaico, já que, ao ter sido por ele encontrado nos caminhos que levavam até aos filisteus, logo por ele teria sido morto e despedaçado com as mãos, na narrativa anteriormente referida. Mais tarde, o mesmo leão, já cadáver, é noticiado a propósito de um favo de mel que as abelhas alojadas nas suas goelas teriam aí

formado, afirmando Sansão, enquanto enigma, depois de o ter comido juntamente com os seus, ter obtido alimentação a partir do que devora e doçura da besta fera. Os filisteus apenas desvendaram ser o leão a sua solução ao forçarem a mulher de Sansão a trair o marido e a revelar-lhes a resposta. A notícia sobre a punição e o castigo dado aos filisteus introduz então a menção a novos animais predadores, as raposas. Em número de trinta, teriam visto as suas peles incendiadas sobre as cidades dos filisteus e nelas provocarem a queima de todas as culturas, assim se punindo o povo que oprimia os judeus e ao qual pertencia a esposa traidora do herói, mencionada no texto como bezerra(162).

Para além dos leões e das raposas, as bestas selvagens conhecem na serpente um destacado protagonismo textual. Associada ao demónio desde o episódio da tentação de Eva, o considerado mais “arteiro” dos animais, surge como portador de uma punição divina e encontra-se referido ao longo das *Historias* na qualidade de mediador de punições sagradas, como sucede relativamente à serpente de fogo que faz sentir ao povo judaico a ira lançada por Deus contra os comportamentos indignos dos seus crentes, se bem que enquanto serpente de bronze também figure como instrumento de protecção espiritual.

Nos livros proféticos, o carácter nefasto das serpentes encontra duas referências particularmente significativas. Por um lado, recorda-se como Ezequiel justicou os judeus da Caldeia, que não cumpriam a lei de Deus, a verem os seus filhos e dos seus gados perecerem por mordedura de serpente. Por outro, lembra-se a gratidão que os egípcios deviam às preces de Jeremias que afastaram das margens do Nilo as temidas e mortíferas áspides e os perigosos crocodilos, tal como também teria depois sucedido em Alexandria quando para lá foi trasladado o corpo do santo profeta. O perigo e o temor causado pelas serpentes associa-se à menção das cegonhas, quando se noticia como Moisés, ao guiar os exércitos egípcios pelo deserto em campanha contra os etíopes, as transportava consigo para matar os répteis a encontrar nos caminhos(163). A cegonha, enquanto animal inimigo e caçador de serpentes, encontra-se registada na tradição da Antiguidade(164) e divulgada por autores como Plutarco(165) ou Plínio(166). Igualmente referenciada

por S. Isidoro de Sevilha(167), ela acabou por ser considerada inimiga do demónio o que originou a sua conotação simbólica com o próprio Jesus Cristo(168).

Por fim, também os gafanhotos integram os seres que constituíam uma ameaça natural para os humanos. Na qualidade de animais destruidores das culturas dos agros, já os referimos a propósito da oitava praga lançada por Deus sobre o Egipto, quando aí teriam consumido o pouco que restava após a chuva de coriscos e pedriscos, ocorrida durante o sétimo flagelo enviado pela divindade para punir a terra do faraó. Num registo mais atento ao tamanho e ao número do que aos efeitos catastróficos de uma praga, os gafanhotos aparecem depois citados comparativamente, seja na qualidade de imagem dos judeus do Êxodo que, ao penetrarem na Terra Prometida, se teriam confrontado, em Hebron, com três homens da linhagem dos gigantes pelo que perante eles pareciam gafanhotos(169), seja para exaltar, mais tarde, o valor militar de Israel no combate contra os inimigos, atribuindo-se-lhes uma vitória sobre exércitos invasores tão numerosos quanto os insectos(170). Contudo, também se comparam os efeitos catastróficos provocados pelas hostes babilónicas de Holofernes na Cilícia, Mesopotâmia e Egipto aos da passagem de gafanhotos(171).

MORADAS

Muitos dos animais registados por Comestor, remetem para quotidianos e actividades que se desenrolam nos espaços habitacionais dos judeus veterotestamentários, assinalando, portanto, marcas da respectiva domesticidade. A maior parte corresponde a animais de trabalho, criação e culto religioso que já antes foram mencionados, quer em contextos sagrados, quer em profanos, chegando, por vezes, a sublinhar-se a existência de registos simbólicos sobrepostos ou trocados entre eles e os humanos, como é o caso, por exemplo, quando se comparam os israelitas predispostos a combater os temidos guerreiros do rei da Síria a dois pequenos rebanhos de cabras que, apesar de isolados e sozinhos entre

hostes espalhadas por toda a terra, as chegaram a vencer e derrotar(172).

Contudo, para além dos animais já referidos, o contexto das moradas dos judeus veterotestamentários, ainda proporciona a Comestor a menção a outros seres que compartiam as suas casas ou nelas entravam para lhes satisfazer diversas necessidades. Entre os primeiros, encontram-se os cães. Enquanto animais necrófagos e interditos nos rituais sacrificiais, são, conforme já adiantámos, seres desvalorizados e depreciativamente considerados, tal como o expressam as falas em que Golias teria manifestado o seu desprezo por David ao perguntar-lhe se, ao ir combatê-lo, se julgava ser ele um cão a abater com um cajado pelo futuro rei dos judeus(173), e aquela em que o mesmo David, ao ser perseguido pelo rei Saul, lhe teria feito notar, dissuasoramente, não valer a pena incomodar-se com cão morto e pulga viva(174). Porém, mesmo assim, as *Historias d'Abreviado Testamento Velho* não deixam de testemunhar, através do exemplo do cão que, ao lado do anjo, acompanhara Tobias na sua perigosa viagem pelo deserto, como o animal actuava como uma habitual e preciosa companhia.

De igual modo, também figuram no texto de Comestor quer as aves, quer os peixes consumidos nas refeições quotidianas. As primeiras encontram-se, sobretudo, representadas através das pombas domésticas. Ao contrário dos cães, veiculam uma simbologia nitidamente positiva, compartilhando com as rolas a condição de aves sacrificiais oferecidas a Deus por Moisés, e figurando, através do Génesis, entre as hierofânicas, onde também se incluem as codornizes do Êxodo e os corvos de Elias, apesar destes últimos, por serem necrófagos, pertencerem à categoria das aves impuras. O valor social atribuído às pombas urbanas, encontra-se bem expresso nas notícias dedicadas à recordação das tribulações vividas nas cidades da Samaria, quando foram conquistadas e ocupadas pelos sírios. Com efeito, entre as lamentações registadas, conta-se a do desaparecimento das pombas durante as fomes que também provocavam a escassez das bestas de carga, referindo-se os exorbitantes preços atingidos pelas cabeças de asno e pelos cabazes de esterco de pomba, com que então se substituíu o sal(175).

Quanto aos peixes, é certo que as passagens do Levítico e do Deuterónimo onde

eles se distinguem de todos os outros seres marinhos, por não estarem sujeitos a qualquer interdito alimentar e, portanto, não se incluem na categoria dos animais impuros, se encontram ausentes da Bíblia de Comestor. Contudo, a sua presença na dieta alimentar judaica não deixa de aparecer registada, quer através da notícia de como o povo do Êxodo, durante a sua travessia do deserto em busca da Terra Prometida, sentia saudades dos peixes que antes comiam no Egipto, e cuja morte fora objecto da primeira praga lançada por Deus ao país dos faraós, quer por eles figurarem expressamente entre os alimentos consumidos na corte de Salomão, ou ainda por meio da informação de um dos seus grandes exemplares ter sido consumido por Tobias e pelo anjo que com ele viajava.

De resto, se os peixes remetem para uma frequente presença alimentar nos quotidianos judaicos veterotestamentários, no caso do peixe de Tobias, ele também funciona, como já referimos, na qualidade de atributos mágico-medicinais. Se bem que, atendendo ao seu providencial surgimento, essas características sejam interpretáveis num contexto de mediação hierofânica do Deus de Israel.

ANIMALHAS E BESTAS

Ao longo da tradução portuguesa da Bíblia de Comestor, as “animalhas” compreendem distintos tipos de seres. Só no tocante ao Génesis, tanto começam por designar três espécies de animais da terra, isto é, para além das serpentes, os que servem os homens e os designados por bestas bravas e bichos, como depois passam a compreender, quer o conjunto das “animalhas” da terra e do céu(176), quer o composto pela trilogia dos animais, bichos da terra e aves do céu(177).

Sendo assim, as “animalhas” correspondem a uma designação algo genérica e fluida, englobando todos os animais criados por Deus em função dos homens, seja porque se destinaram a povoar a terra, seja porque lhes competia o respectivo serviço, ainda que existam algumas dúvidas relativamente aos peixes. Na verdade, ao longo das *Historias*, não surgem explicitamente mencionados como

“animalhas”, embora sejam referidos enquanto obra, tal como as aves, do quinto dia da Criação, acabam por não figurar, nomeadamente, entre aquelas a quem Adão colocou nome.

Sobre a identidade dos “bischos” de que no Génesis se separam as serpentes da terra, a questão afigura-se mais simples. No seu conjunto, parecem designar, como afirmámos, quer os não servem os humanos, quer os que com eles não convivem e que não pertencem ao grupo das “bestas bravas”. Ou seja, os pequenos mamíferos, répteis, batráquios, insectos e outros animais da terra que não se incluem nas categorias anteriores.

No que respeita ao sentido a atribuir às “bestas”, haverá que distinguir entre o nome colectivo e o composto, já que as “bestas bravas”, ou “bestas feras”, surgem quase sempre a referenciar os animais da terra distintos dos domésticos e dos “bischos”(178), sendo, portanto, uma parte relativamente caracterizada das “bestas” que, em certos contextos, como o da sexta praga lançada sobre o Egipto ou o do sonho de Nabucodonosor, onde se distinguem as “bestas da terra” e as “aves do céu”, parecem englobar a totalidade dos animais da terra, mesmo que, por vezes, deles se excluam os animais domésticos, ou seja, o gado(179). Com efeito, nas notícias sobre as prescrições divinas relativas à interdição do trabalho ao sábado e à prática do jejum no dia da festa do “alimpamento”, refere-se a sua aplicação formal tanto aos homens como às “bestas”, não tendo qualquer sentido considerar a ausência do gado no elenco destas últimas. Do mesmo modo, quando se refere o regresso de Tobias à casa paterna, o facto da Bíblia de Comestor nomear os camelos e os animais dos rebanhos por ele trazidos da casa do sogro de “bestas”, também confirma o mesmo sentido a dar ao vocábulo, nele se incluindo, explicitamente, o gado que, por vezes, ainda se designa por “ bestas do agro”(180). Em suma, as “animalhas” e as “bestas” remetem para conceitos que, ora se diferenciam, ora se sobrepõem, enquanto sinónimos, embora as “bestas” se tendam a aplicar preferencialmente aos animais da terra que englobam as “bestas feras” ou “bravas”.

ESTORIA DE JOB

AS NARRATIVAS

Job, o bom servo de Deus, vive em paz, honrado e possuidor de vários bens. Da riqueza que usufrui fazem parte sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentos jugos de bois e quinhentas asnas(181). Tudo isso, porém, ser-lhe-á retirado, já que Deus, ao pretender contestar as palavras de Lúcifer, segundo as quais existia o mal entre as criaturas, permitirá a este último tentar a devoção que lhe é dedicada por Job, e, assim, provar como ela não é o resultado directo de uma gratidão apenas motivada pelas riquezas detidas(182).

Assim, enquanto os bois e as asnas de Job são roubados, um fogo do céu queima-lhe as ovelhas e os caldeus furtam-lhe os camelos, seguindo-se depois a morte dos guardadores dos rebanhos e a dos próprios filhos(183). Contudo, apesar de Job não saber o porquê de tantos males, não contestou nem abandonou a sua fé no Criador. Lúcifer obtém então de Deus a permissão para transformar Job num leproso ulcerado. Porém, nem mesmo assim consegue que ele renuncie ou maldiga o Criador(184).

Ao saber da desgraça de Job, três amigos vão visitá-lo e confortá-lo. Perante eles, o pobre leproso atormenta-se sobre a razão do que lhe havia acontecido, reiterando a sua inocência face a Deus e proferindo, alternadamente, “gritos de revolta e de submissão”(185) à divindade cujos desígnios qualifica de insondáveis. Por seu lado, os amigos tentam explicar o sucedido atribuindo a Job qualquer pecado esquecido, dado acreditarem que uma vida exemplar merecia sempre uma recompensa terrena por parte de Deus.

Por fim, atribui-se à própria divindade o termo da discussão, contando-se como

proclamou a sua onipotência e a insondabilidade dos seus desígnios, de acordo, aliás, com as conclusões de Job, ao qual, por isso, são devolvidas a graça divina, a saúde e a riqueza, enquanto sobre os seus amigos recai a penitência do sacrifício de sete touros e sete carneiros(186). Depois, no tocante à recuperação social de Job, tanto se regista a duplicação do gado antes possuído, chegando a atingir, com base na oferta de uma ovelha e de um dinheiro por cada um dos seus irmãos e amigos, o total de quinze mil ovelhas, sete mil camelos, mil jugos de bois e mil asnas, como também se lembra que voltou a gerar sete filhos e três filhas(187).

Ao longo da narrativa, são o gado e os animais de transporte e de carga que definem a riqueza Job, a sua privação e a posterior recuperação. De facto, na *Estoria de Job*, a prosperidade individual e social encontra nas asnas, camelos, bois, ovelhas, touros e carneiros os símbolos mais claros e concretos da riqueza reservada aos crentes pelo favor divino, sendo também entre eles que se situam os animais bons e apropriados para a dádiva sacrificial capaz de redimir os pecados do povo eleito.

OS DIÁLOGOS

Nos diálogos travados entre Job e os seus amigos, os animais adquirem significados diferentes dos registados ao longo da narrativa propriamente dita. Com efeito, em vez de surgirem como referenciais dos quotidianos sacrificiais, apresentam-se sobretudo na qualidade de símbolos existenciais, éticos e/ou morais.

Sendo a tónica dominante de todas as falas apresentadas, a natureza das relações existentes entre os destinos humanos e os desígnios divinos, compreende-se que os vermes figurem como os animais mais citados nos diálogos, dado remeterem para imagens tradicionalmente conotadas com a doença, a morte, a corrupção dos cadáveres e os castigos infernais. Neste sentido, tanto se atribui a Job a dúvida angustiada de a sua lepra poder significar a marca de um padecimento dito filho da podridão e irmão dos vermes(188), como a também desesperada reflexão de que,

atendendo ao seu caso, a morte poderia ser capaz de não ter em conta a diferenciação entre os que praticavam o mal e viviam ricamente e os que trabalhavam duramente e padeciam, visto estar reservado a uns e a outros o mesmo retorno ao pó da terra e uma idêntica entrega à voracidade dos vermes(189).

No seu conjunto, estas meditações de Job encontram-se rebatidas pelos seus amigos. Com efeito, segundo eles, com base no pressuposto de que o percurso terreno dos homens espelhava as acções e os comportamentos para com Deus, Job deveria reconhecer-se culpado das suas desgraças face à divindade, mesmo não tendo consciência de ter pecado contra ela, isto em vez de procurar justificar-se junto do Criador, o soberano supremo perante o qual os homens mais não eram que podridão e vermes os seus filhos(190).

Semelhante à dos vermes, a simbologia das traças também encontra presença destacada nos diálogos da *Estoria de Job*. Logo nas primeiras palavras que o leproso terá dirigido aos amigos, tais insectos aparecem mencionados enquanto dupla metáfora. Por um lado, a da insignificância, fragilidade e materialidade do destino humano, como invólucro de pó que regressa ao pó diante da eternidade e infinidade do Criador (191). Por outro lado, a da precaridade da vida terrena, a qual, no caso de Job, surge referida através de um tecido a ser desfeito pelas traças(192), também a elas sendo comparada a lepra que lhe consome e desfaz o corpo(193).

Para além das traças e dos vermes, a fauna que contribui para dramatizar o discurso sobre as desgraças de Job, também inclui, embora indirectamente, os cães, ou seja, como já referimos, animais considerados impuros e não susceptíveis de serem sacrificados em louvor da divindade. Com efeito, ao fazer proferir a Job o lamento de ter passado a ser objecto do escárnio dos filhos daqueles que antes desdenhava deixar com os cães dos seus rebanhos(194), o texto utiliza tais animais enquanto processo destinado a marcar simbolicamente os extremos da degradação física e social a que se vira condenado o leproso.

Numa das falas atribuídas Baldad de Suás, um dos amigos de Job, é a simbologia

da aranha que serve de metáfora para caracterizar o castigo recebido pelos que esquecem ou renegam o seu Deus. Qualificados de seguidores da fé dos hipócritas e, portanto, merecedores de punição divina, a sua actuação é comparada à da fragilidade da teia construída pelas aranhas(195), faltando-lhes, tal como a esta, a garantia de alicerces sólidos e fundamentos inabaláveis.

De resto, a utilização de imagens animais para expressar o sentido da precaridade e da fugacidade das transformações ocorridas nos destinos por acção dos desígnios divinos, também se regista nos textos atribuídos aos falares do próprio Job. É esse o caso, nomeadamente, das referências feitas ao cavalo que corre e à águia que voa para comer(196), enquanto meios de exprimir a rapidez da passagem dos idos tempos de felicidade e ventura.

Por seu lado, nos discursos em que os também amigos de Job, Elifaz de Temã e Sáfar de Naamat comentam e analisam as circunstâncias da posterior miséria de Job, os animais adquirem outras conotações. No caso de Elifaz, o temor pelo confronto humano com as bestas da terra(197), ou seja, os animais selvagens, surge no contexto dos perigos que a necessária protecção divina permite aos homens afastar ou anular. No que respeita a Sofar, a evocação de um jovem burro, filho de um zevro, que se julgava livre(198), surge na qualidade da contra imagem do crente que sempre está sujeito, independentemente do seu passado, à vigilância e à justiça de Deus, sendo nele conotada com a soberba e a inconsciência, a ingenuidade e a inexperiência que justificam o comportamento do referido animal. Contudo, apesar dos amigos de Job lhe recomendarem o reconhecimento de anteriores e esquecidos pecados, para se reconciliar com a divindade e pôr termo ao seu sofrimento, o leproso continua a protestar a inocência que lhe dificulta aceitar as suas desgraças, acabando, então, por interpelar o Criador sobre se se devia ou não considerar como o mar ou a baleia que outrora haviam sido cercados e aprisionados por Deus(199). O significado da passagem encontra-se esclarecido por uma nota da *Bíblia de Jerusalém*, onde se explica como “segundo as cosmogonias babilónicas, Tiassat (o Mar), depois de haver contribuído para a origem dos deuses, fora vencido por um deles”, acrescentando-se, depois, que “a

imaginação popular ou poética, retomando este processo figurativo, atribuía a Iahweh essa vitória, anterior à organização do caos, vendo-o a manter em contínua sujeição o mar e os monstros que nele habitava”(200).

Sendo assim, a baleia, enquanto ser marinho, simbolizaria a natureza caótica e informe com que Job temia identificar-se, interpretando os seus padecimentos com os males que haviam sido cercados e aprisionados por Deus. Nesse sentido, ela remeteria, pelo seu porte e dimensões, para a imagem da soberba e desmesura do pecador justificado pelo Criador.

Ao longo dos diálogos travados entre Job e os amigos, os vermes, as traças e os cães, conotados com a morte, a consumação da carne e a degradação social, remetem para a condição do homem enquanto ser da terra e, por isso, não comparável ao Criador, o Ente Supremo. Por sua vez, o cavalo corredor ou a águia que voa em busca de alimento, aludem à brevidade da vida terrena, enquanto a suposta liberdade de um pequeno burro, recorda como a existência humana se encontra sempre sob a vigilância divina, sendo essa a razão pela qual Job se pode sentir como a baleia subjugada pelo Criador, e que, de acordo com um dos seus amigos, tudo deve fazer para recuperar a graça de Deus e por ela obter protecção contra a ameaça das “bestas da terra”.

VIDAS E PAIXÕES DOS APÓSTOLOS

A VISÃO DE S. PEDRO

Ao ter como principal temática os primórdios da pregação do credo cristão no mundo pagão, as *Vidas e Paixões dos Apóstolos* orientam-se na narrativa das

actividades dos evangelizadores que tiveram nos companheiros de Cristo os principais agentes. De uma forma geral, o sentido ecuménico de toda essa pregação, expressa-se, de forma emblemática, através do relato e interpretação da visão pela qual o apóstolo Pedro teria sido incitado por Deus a empreender a conversão dos gentios.

De acordo com o texto de Bernardo de Brihuega, uma tal visão fora precedida pela que um centurião romano, Cornélio, também recebera de Deus, quando um anjo lhe ordena chamar o apóstolo(201). De facto, teria sido pouco antes de os emissários de Cornélio encontrarem Pedro, para lhe confiar a missão revelada pelo anjo, que o fundador da Igreja teve a sua visão.

Segundo as palavras que lhe são atribuídas, ela consistia na visualização da descida celeste de um vaso suspenso por um pano de linho, cujas pontas se encontravam presas a quatro cordas delgadas, onde se enrolavam várias espécies de animais, desde quadrúpedes a serpentes e a muitas aves, ouvindo-se, depois, uma voz sagrada que dizia: “Levanta-te Pedro. Mata e come.”. Sem perceber o alcance da visão, Pedro teria dito ao Senhor que nunca comeria algo de impuro, tendo por resposta a enigmática sentença de que “o que Deus fez limpo não o chames de lixoso”, logo seguida por uma dupla repetição das palavras pronunciadas por Deus(202).

Para explicar o sentido da visão, Bernardo de Brihuega socorre-se de Beda, para quem as palavras ouvidas por Pedro simbolizam, através das “bestas” que significavam as gentes pagãs das “quatro partes do mundo”, dever o apóstolo nelas “matar” os pecados, e, evangelizando-as, com elas repartir o alimento da verdadeira crença. Neste sentido, se a divindade reconhecia que as “bestas” das quatro cordas que eram as quatro partes do mundo, representado pelo vaso, eram culpadas de actos “lixosos”, porque tinham adorado os ídolos, passava a confiar aos apóstolos a divina missão de as evangelizar e resgatar, simbolizando as três vezes que se ouvira a voz de Deus, quer uma referência à Trindade, quer de acordo com Ambrósio de Milão, uma alusão ao ritual do baptismo, durante o qual o sacerdote também questionava por três vezes o padrinho sobre a sua

responsabilidade pela entrada de um novo cristão na comunidade dos crentes(203).

Retomando depois a história de Pedro, Bernardo de Brihuega passa a referir como o apóstolo cumpriu as instruções divinas, visto ter-se disposto a acompanhar os emissários de Cornélio e, diante dele e de uma numerosa assembleia de gentios, a falar-lhes de Cristo, e a assim transformar a respectiva fé(204). De regresso à sua comunidade, Pedro teria então justificado, junto dos cristãos de Jerusalém, a missão acabada de efectuar, anunciando aos seus companheiros como deveriam iniciar o processo de evangelização dos idólatras e partir pelo mundo a pregar o cristianismo(205).

Nesse sentido, Pedro ter-lhes-ia recordado como toda a Criação reflectia a bondade e a perfeição do Criador dos homens e dos animais, devendo os cristãos, do mesmo modo que Deus relativizara a impureza, na visão que lhe enviara dos seres da natureza, relativamente aos humanos, expandir a sua fé pelos pagãos e assim reunificar, em nome do Advento e Paixão de Cristo, todos os povos da Terra numa mesma crença. De resto, para Bernardo de Brihuega, citando mais uma vez Beda, todo este episódio da visão de Pedro significaria o verdadeiro começo do universalismo cristão, ou seja, os inícios da transformação do mundo no profético “vaso das santas animalias” que figuram os povos gentios convertidos(206).

MILAGRES

Nas *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, a narrativa do processo de conversão efectuado pelos apóstolos privilegia o milagre sobre a palavra. Com efeito, é através deste que se encontra sublinhada a superioridade do Deus cristão sobre os deuses pagãos. De uma forma geral, é ao porem em causa as leis da natureza, que os evangelizadores surgem na qualidade de portadores da graça divina capaz de operar os milagres, que seguindo o exemplo do Salvador, demonstram a supremacia da sua fé.

Milagres Antigos

Uma parte significativa dos milagres atribuídos aos evangelizadores do tempo dos apóstolos encontra a sua razão de ser na presença ou no comportamento dos animais envolvidos na respectiva manifestação. Por vezes, sendo esse o caso da cura de um paralítico atribuída ao apóstolo Pedro, basta a simples alusão discursiva a um animal para atribuir carácter miraculoso ao acontecimento.

De facto, tal como recordam as *Vidas* a partir da “Grosa”, foi porque o apóstolo teria feito cumprir a profecia de que “saltará o manco assi como o cervo”, que a sua intervenção fora considerada miraculosa, levando todos os que assistiam ao acto a converterem-se ao credo cristão. Sendo assim, teria bastado a lembrança da imagem simbólica de um cervo que corre rápido e ágil pelos bosques, para fornecer à cura do paralítico, entrevado há oito anos, a dimensão de um milagre profético(207).

Mais frequentemente, são, porém, os animais selvagens que contextualizam as notícias dos poderes sagrados detidos pelos apóstolos. Neste caso, trata-se de histórias em que os evangelizadores tanto surgem miraculosamente salvos da fúria destrutiva das feras, como se revelam capazes de a utilizar para punir adversários contrários à conversão dos gentios.

Ambos os aspectos encontram-se bem desenvolvidos nas narrativas dedicadas à lembrança dos confrontos que teriam sido travados entre o apóstolo André e Verion, o senhor pagão de uma comunidade onde progredia, contra sua vontade, a conversão ao credo cristão. De facto, segundo as *Vidas*, é neste cenário que o “alcaide”, metaforicamente chamado de “leão” bravo e enraivecido, por ter falhado por duas vezes a detenção do apóstolo, o conseguira por fim prender e sentenciar a uma morte na cova das feras, sob o pretexto de ter provocado o falecimento de um dos seus cavaleiros, já que André, embora depois o tivesse ressuscitado, antes o fizera vítima de um demónio a quem ordenara que o possuísse.

Ora, na cova onde o esperava um feroz javali, “grande e bravo”, não se teria assistido ao projectado martírio de André. Em vez disso, não só a fera se teria

abstido de fazer qualquer mal ao apóstolo que aí fora lançado depois de flagelado e arrastado pelos cabelos, como, após ter concluído duas voltas em seu torno, o animal se teria lançado aos monteiros do “alcaide”, dando-lhes uma morte saudada pela população que fora mandada assistir ao acto e que assim, enquanto um anjo teria descido do céu para confortar André, manifestava alegria por um milagre confirmador da justeza da sua vontade de se converter ao cristianismo.

Um tal efeito, aliás, teria logo sido reconfirmado e ampliado, quando Verion mandou lançar uma nova fera contra o apóstolo, ou seja, um leopardo. Com efeito, ao repetir o comportamento do javali, não só o animal tanto poupou outra vez o santo ao martírio, como, desta feita, se lançou contra o filho do “alcaide” a quem logo deu a morte, ao mesmo tempo que André proclamava a superioridade do verdadeiro Deus e, logo a seguir, a demonstrava ao ressuscitar a vítima do leopardo, assim conseguindo produzir um último sinal do triunfo cristão(208).

Do mesmo modo que os milagres das pregações de André, também os dos apóstolos Simão, Judas e Tomás registam a presença de animais selvagens. Situada na Pérsia, a narrativa da expansão do cristianismo atribuída aos dois primeiros evangelizadores inclui a referência textual aos lobos, cujos uivos se comparariam aos gritos dos encantadores do rei pagão Xerxes, quando foram atacados pelas serpentes que eles próprios haviam lançado contra os companheiros de Cristo, assim dando testemunho da inferioridade dos ídolos que cultuavam e provocando entre as populações persas mais conversões à fé dos apóstolos(209).

Associados às serpentes, os lobos das histórias de Simão e de Judas, contribuem então para conotar os encantadores com as forças demoníacas que procuravam contrariar os progressos da cristianização dos gentios. Nesse sentido, os magos que eram lobos, remetem para uma bestialização dos sacerdotes das religiões rivais da cristã, permitindo aos apóstolos apresentarem-se como campeões heróicos e sagrados de uma fé superior, ou seja, mais humana e espiritual.

Quanto a Tomás, o texto das suas pregações inclui uma nova referência ao leão, embora, desta feita, veicule um simbolismo oposto ao atribuído ao também leão bravo que parecia o “alcaide” pagão perseguidor do apóstolo André. Com efeito,

na narrativa relativa a Tomás, a fera intervém num milagre para dar a morte ao escanção de um rei pagão da Índia, depois de ele ter açoitado o apóstolo e de ser profeticamente sentenciado pelo santo a um fim trágico(210). Neste contexto, não recai sobre o leão de Tomás qualquer conotação negativa. Antes se apresenta, como também sucede em episódios já antes referidos dos *Diálogos* de Gregório Magno e da *Bíblia* de Comestor, na qualidade de animal justiceiro de Deus e do apóstolo de Cristo.

Neste contexto, a fera encontra um paralelo no episódio do touro do arcanjo S. Miguel, a quem as *Vidas* atribuem a função de incentivar e proteger a expansão do cristianismo após a morte dos apóstolos, dado se apresentar como o mais visível dos seres da hierarquia dos anjos e de ser o único a ter lugar nos altares dos templos cristãos. Com efeito, segundo o texto em referência, tanto era ele que se encontrava à entrada do Paraíso para receber as almas dos fiéis cristãos, como lhe competira, às ordens de Deus, expulsar do céu a Lúcifer e aos seus companheiros, ao mesmo tempo que dirigia os anjos na luta constantemente travada com os seres infernais que tentavam os homens(211).

Ora, já depois do martírio dos apóstolos, conta-se então como o arcanjo actuou para anunciar e proteger um templo por ele fundado numas serras onde pastavam vários gados, servindo-se, para o efeito, de um touro dos rebanhos do pastor Gargano, o poderoso senhor de muitos animais de gado, sobretudo vacas. Assim, um dia em que o touro, como era seu hábito, se isolara das vacas para pastar e não se dispunha a juntar-se-lhes para o regresso ao curral, o arcanjo terá impedido que Gargano o matasse com uma seta envenenada atirada do seu arco, fazendo levantar um vento capaz de inverter o sentido da flecha e fazer com que ela atingisse o pastor.

Assistido por muitos pastores, o acontecimento terá motivado um pedido de conselho ao bispo da povoação onde todos moravam, sendo-lhes recomendado jejuarem durante três dias e rogarem conselho a Deus. Cumpridos os dias de jejum, o arcanjo ter-se-á então manifestado junto do prelado, informando-o que o sucedido a Gargano se dera por vontade divina e com o fim de anunciar a toda a

comunidade que Miguel era o guardião de toda essa região. Ao saberem da visão fornecida ao prelado, todos os fiéis se dirigiram até ao lugar do milagre, onde encontraram duas portas, a maior voltada para Oriente e a outra para Ocidente. Então, diante desse templo em que não ousaram entrar, permaneceram vários dias em orações de louvor a Deus e ao arcanjo(212).

No fundo, tal como o leão de Tomás, também o touro de Miguel aponta para um animal coadjuvante, que actua textualmente de forma a evidenciar os poderes miraculosos dos evangelizadores e protectores do primeiro cristianismo, para assim realçar o papel por eles desempenhado no fortalecimento e na expansão da comunidade dos crentes. Neste caso, porém, talvez não seja tanto a simbologia tradicional do touro que é utilizada, dado o conhecimento de como ela então remetia para os valores da pulsão sexual incontida e impetuosa, mas antes o modo como se encontra invertida, visto o texto assinalar um ser solitário e apartado das fêmeas. Assim sendo, a escolha de um herbívoro atipicamente casto, puro e contemplativo para animal identificador da missão reservada ao arcanjo Miguel na expansão da fé de Cristo, ter-se-ia talvez efectuado de forma a sublinhar a diferença antagónica que o separava dos varões apostólicos, ou seja, daqueles a quem as feras conferiam milagres, santidade e protagonismo missionário.

Contudo, entre os animais dos milagres antigos atribuídos pelas *Vidas* aos iniciadores da expansão da fé cristã, não se contam apenas as feras a que já fizemos referência. Também se incluem, quer os dragões e os sapos que figuram nas histórias das pregações do apóstolo João, quer a besta demoníaca, congregando em si atributos humanos e animais, que surge registada a propósito da pregação da fé de Cristo pelo santo varão Bartolomeu, uns e outros associados às cobras, víboras e cães que constituem a parte mais substancial do bestiário dos milagres das *Vidas*.

Os dragões e os sapos, não apenas considerados como seres malignos mas também conotados como criaturas ao serviço das forças infernais, são citados pelo apóstolo João na cidade de Éfeso, na Ásia Menor, por ocasião de uma pública ordália em que o evangelista deveria provar a superioridade da sua crença ao

resistir à ingestão de um veneno preparado pelos “bispos” pagãos da região e, pouco antes, mortalmente testado em dois prisioneiros condenados à morte. Neste contexto, teria sido ao invocar a ajuda divina para a superação de uma tal prova que João proferira, em voz alta e diante de todos os presentes, um apelo a Cristo, implorando o auxílio do que tinha poder sobre toda a Criação e senhorio sobre as serpentes e outros animais venenosos, ou seja, os dragões e os sapos cuja peçonha participava na feitura do líquido que se preparava a beber, para vencer a prova proposta e, assim, demonstrar a inferioridade da religião dos gentios.

De facto, como depois se conta, nada sucedeu ao apóstolo após ingerir o veneno. Em contrapartida, porém, ter-se-ia assistido a uma geral conversão dos moradores de Éfeso ao cristianismo(213). Vencera, portanto, a vontade de Deus, através de um milagre em que as serpentes, os dragões e os sapos passaram a obedecer e a render-se aos poderes e aos desígnios de Cristo.

Quanto à besta demoníaca, metade homem e metade animal, as *Vidas* lembram que ela se manifestara na longínqua Índia, depois do evangelizador Bartolomeu ter expulso de um templo, por ele cristianizado, o demónio de uma imagem idólatra, ordenando-lhe o caminho de desterro por terra erma onde não morassem homens, mulheres, aves ou bestas propriamente ditas. Ora, será esse o mesmo demónio que um anjo, claro como o sol, então aparecido no templo para o purificar e sacralizar, teria feito reaparecer diante de Bartolomeu e das gentes que antes o adoravam enquanto ídolo.

Segundo o texto, tratava-se de um homem de estatura desmesurada e negro como outra criatura não podia ser, apresentando o rosto alongado em forma semelhante à de cão ou de símio, e exibindo, para além de uma barba e cabelos longos até aos pés, olhos salientes e ardentes, fumo e água vermelha a sair pela boca, uma chama cárdea e feia nos narizes e dentes aguçados como agulhas. Perante uma tão horrenda aparição, os antigos adoradores da besta logo fizeram o sinal da cruz como o anjo lhes aconselhou e perderam-lhe o medo, ao mesmo tempo que doentes ficavam milagrosamente curados e que ocorria, desta vez por iniciativa angélica, uma segunda expulsão do diabo, que partiu a voar e a soprar

brados(214).

A figuração do diabo que se encontra aqui representada, conjugando a humanidade disforme ao negrume do demónio e a atributos animalescos, remete para a bestialidade ctónica dos Infernos, a que se associam, como já referimos, os macacos e os cães. De resto, junto com as víboras e as serpentes, são estes últimos que protagonizam o elenco dos animais registados nos milagres antigos.

A propósito de um milagre ocorrido ao apóstolo João em Éfeso, onde se noticia como teria sobrevivido ao veneno tomado publicamente para provar a supremacia da sua fé, já nos referimos às serpentes, então mencionadas na qualidade de animais venenosos sobre quem se exercia o senhorio de Cristo, anulando os seus malefícios e tornando-as mansas mal ouvissem o seu nome. Neste caso, as serpentes, embora associadas aos “bispos” dos idólatras que tinham desafiado o apóstolo a testar a força da sua crença, surgem conotadas como simples animais malignos cujos perigos letais podiam ser miraculosamente evitados aos protegidos de Cristo.

Muito semelhante, apresenta-se a referência feita a uma víbora que teria atacado Paulo numa ilha mediterrânica, quando aí parara o barco que o conduzia a Roma, onde fora chamado para se justificar perante Nero de queixas feitas pelos judeus de Jerusalém contra a sua pregação na Palestina. Segundo as *Vidas*, tratara-se de uma escala de emergência, visando procurar um refúgio seguro para uma tempestade marítima, durante a qual Paulo tudo fizera para serenar e encorajar a tripulação pagã do navio.

Uma vez em terra, o santo acendera uma fogueira reparadora cuja luz e calor terá então atraído a víbora que logo lhe mordeu uma mão e lhe inoculou o seu veneno, ficando-lhe depois pendurada no braço. Contudo, ao contrário do que esperavam os marinheiros romanos, o cristão não deu mostras de ser minimamente atingido, já que, agindo com calma e discernimento, atirou a víbora para o fogo e permaneceu calmo e sereno, enquanto os pagãos, ao ver como não sucumbira à mordedura do animal, passaram a considerá-lo como um deus, e já não como o varão ímpio e sacrílego por cujo credo iria ser punido com uma quase certa morte(215). Sendo

assim, Paulo acabara de protagonizar um novo milagre, demonstrando como o poder e a protecção dada pela fé de Cristo se sobrepunha aos previsíveis efeitos da mordedura de um réptil venenoso que, neste caso, se associa aos judeus e aos pagãos que queriam punir ou impedir a pregação do santo.

Nas histórias dos milagres de conversão feitos na Síria, Pérsia e Etiópia por Filipe, Simão, Judas e Mateus, as serpentes ultrapassam, no entanto, o simbolismo de meros animais malignos. Na maior parte das narrativas, a sua associação aos templos ou aos magos e encantadores pagãos e idólatras, acentua-lhes uma conotação mais especificamente demoníaca, aproximando-as do protótipo veterotestamentário do animal culpado pelo pecado de Eva.

Na Síria da pregação de Filipe, a serpente surge a sair de uma imagem do deus Marte, manifestando-se, portanto, no templo pagão em que o apóstolo fora obrigado a cultuar o ídolo. De acordo com o texto, era uma grande e espantosa serpente que logo atacou e provocou a morte do filho do “bispo” do templo, uma criança que assistia à cerimónia com um facho de fogo na mão. Depois, prosseguindo a sua destruição, o réptil matou dois dos mais importantes dirigentes da comunidade que tinha feito prender o evangelizador e, através do seu bafo, tornou doentes todos os pagãos presentes no templo.

Perante uma tal situação, Filipe dirige-se à assistência e promete-lhes a cura ou a ressurreição se se convertessem ao credo cristão, ao mesmo tempo que também se comprometia a expulsar para sempre a serpente. Obtida a concordância dos presentes, o apóstolo ordena a destruição da imagem idólatra no templo e ordena o desterro da serpente para o deserto onde não faria mal, após o que procedeu à ressuscitação dos mortos e à cura dos doentes. Através de tais milagres, conta-se, então, como o apóstolo fora ainda responsável pela ordenação dos clérigos de missa, de Evangelho e de Epístola, entre os quais escolheu os bispos a quem atribuiu o governo eclesiástico das províncias da Síria(216).

É certo, de uma forma geral, que a serpente de Filipe não surge referida como um animal especificamente demoníaco, e que até, por outro lado, se fica a dever à sua presença o cumprimento da missão evangelizadora atribuída ao apóstolo. Contudo,

o facto de o animal surgir associado à imagem idólatra de um templo pagão e de apresentar características tão fabulosas como a da posse de um bafo pestilento, afasta-a das serpentes antes mencionadas e aproxima-a das conotações diabólicas que melhor se evidenciam entre os répteis dos milagres de Simão e de Judas.

Situados, como já referimos, na Pérsia do rei Xerxes, tais milagres desenrolaram-se no contexto das hostilidades publicamente desencadeadas contra os pregadores cristãos pelos magos pagãos e pelos seus encantamentos. De facto, é entre estes últimos que figuram as serpentes, dizendo-se que os sacerdotes pagãos as teriam feito surgir, às ordens do monarca persa, diante de Simão e de Judas. Ora, sem qualquer medo ou temor, os dois homens de Deus teriam decidido inverter a ameaça e voltá-las contra os magos. Para esse efeito, depois de anunciarem aos presentes como fariam as serpentes atirar-se aos sacerdotes pagãos para os ferir sem os matar, colocaram os animais sobre os seus mantos e ordenaram-lhes que fossem roer e comer a carne dos encantadores, sem que lhes deixassem qualquer veneno nas feridas, pelo que o deveriam chupar do sangue neles aberto pelas chagas provocadas.

Como também já antes mencionámos, as instruções não só foram obedecidas pelos répteis, como fizeram sofrer os magos a ponto dos seus gritos serem comparados aos uivos de dor dos lobos, sem contudo lhes provocar a morte, antes os humilhando por se terem comportado de forma a fazer cumprir o aviso, antes feito por Simão e por Judas, de que voltariam a encontrar-se sãos e salvos ao fim de três dias. Porém, essa vitória dos dois pregadores cristãos sobre os encantadores persas, não terá impedido que as serpentes de novo pusessem à prova os poderes da fê de Cristo. Com efeito, pouco tempo depois, teriam saído das covas em que viviam na cidade da Babilónia, duas grandes serpentes venenosas que começaram a matar todos os que com elas se cruzavam. No entanto, mais uma vez se terá demonstrado o poder e o valor da crença cristã. Instados pela população que a eles apelou, Simão e Judas rogaram, por sua vez, uma intervenção divina, fazendo com que as serpentes lhes obedecessem e regressassem, inofensivas, às suas covas. Aos persas, fizeram depois pregação, esclarecendo-os

como as serpentes, apesar de bravas e perigosas, eram obra do Criador que fizera os homens e que os protegia dessas “bestas” e de outras “animalias”, pelo que só voltariam a atacar as populações se estas regressassem ao poder dos sacerdotes pagãos e dos seus encantamentos. Se se mantivessem entre os que comungavam da fé em Cristo, os persas conviveriam com as serpentes mansas como ovelhas(217).

Em suma, nos milagres de Simão e de Judas, a malignidade das serpentes advém da sua utilização por magos e sacerdotes pagãos para se imporem e enganar as populações, atizando-as e fazendo-as sair das covas onde convivem em paz com os homens, assim se mantendo se estes se deixarem enganar e não confiarem na fé de Cristo, cujo simples nome as amansa e pacifica. Neste sentido, se as serpentes funcionam através dos milagres atribuídos aos evangelizadores como poderosas agentes de cristianização, também desempenham o papel textual de anunciadoras dos males e das desordens que evocam os castigos por que passou o povo de Deus, nomeadamente na Babilónia do Antigo Testamento, ou seja, a cidade que simbolizava nas profecias que encerravam o Novo Livro dos cristãos, as tribulações dos fins dos tempos.

Para delas se proteger e ganhar a paz e a salvação permanentes que se contrapunham à eterna danação dos que haveriam de ser condenados às penas infernais, tornava-se necessário resgatar as almas ao poder dos credos gentios, convertendo-as e desmascarando as imposturas dos magos e dos encantadores que despertavam a demoníaca malignidade das serpentes, tal como as *Vidas* lembravam a propósito dos milagres praticados por Mateus durante a evangelização da Etiópia.

Na verdade, segundo o texto de Bernardo de Brihuega, quando Mateus chegou à Etiópia pagã, logo se terá confrontado com dois magos que dominavam as populações locais, afirmando-se como deuses capazes de as curar das mordeduras feitas pelas serpentes que, de facto, atizavam contra os gentios. Por isso, a sua conversão por Mateus, ter-se-á iniciado por via da produção de milagres destinados a amansar a fúria das serpentes e a anular as doenças dos que por elas tinham sido atingidos(218).

Um tal proselitismo teria tornado inevitável um confronto público entre Mateus e os encantadores que, entretanto, teriam passado a manipular serpentes mais ferozes e aguerridas, dizendo-se que se apresentavam com elmos nas cabeças e dotadas da capacidade de lançar chamas pela boca e enxofre pelas orelhas e narizes. Indo ao encontro dos dois magos, o cristão pede-lhes então para enfrentar a ira das novas serpentes, as quais, ao serem-lhe trazidas, logo teriam adormecido diante dele, tendo-se revelado inúteis todos os esforços feitos pelos encantadores para as despertar. Com efeito, só teriam voltado a dar de si quando, para livrar os etíopes daquelas “bestas”, as acordou e as fez deslocar mansamente até lugares onde não pudessem fazer mal a nenhum homem, mulher, “aves” ou “bestas” propriamente ditas, permitindo, assim, aos habitantes da Etiópia renegar os magos e comungar da paz e da concórdia proporcionadas por uma definitiva adesão à fé de Cristo(219).

O fim das serpentes demoníacas como resultado da conversão de uma comunidade de gentios ao cristianismo, também se encontra nas narrativas dos milagres atribuídos a André, o apóstolo já antes referido a propósito do seu triunfo sobre a morte que lhe queria dar o “alcaide” pagão Verion, quando o lançara à cova das feras e o fizera defrontar um javali e um leopardo, assim conseguindo inúmeras adesões dos assistentes à sua fé. Ora, terá sido na sequência desses acontecimentos, que os crentes por ele convertidos lhe solicitaram um novo milagre, o da anulação dos males e dos perigos provocados por uma serpente que devastava a terra e confundia as suas gentes.

De acordo com as *Vidas*, o confronto com o animal envolveu a sua procura por parte do santo e a manifestação pela serpente de um profundo desprezo mal se deu conta da sua presença, registando-se como empinou a cabeça, soltou um grito agressivo e lhe voltou depois as costas. Uma tal arrogância, ter-se-ia depois esbatido, quando André começou a lembrar-lhe que sobre ela recaiam as culpas da tentação de Eva e da sua expulsão, com Adão, do Paraíso, responsabilizando-a, portanto, pela queda terrena da humanidade, visto se noticiar como o animal se começou a amansar e a tornar cabisbaixo, rendendo-se às culpas despertadas pela

pregação do apóstolo. Por fim, terminado o discurso de André, a serpente procurou o apoio de uma azinheira e, após regurgitar muito veneno e sangue pela boca, aí morreu, sob o olhar dos novos cristãos que sempre seguiam e acompanhavam o apóstolo. Entre eles, encontrava-se a mulher de Verion, tendo sido a ela que André confiou a tarefa de, em nome de Deus, ressuscitar um menino que antes tinha sido morto pela serpente(220). Sendo assim, a evangelização de André apresenta-se suficientemente forte para promover e preservar a transmissão regional de uma fé que passara a ter nos crentes locais o melhor caminho para combater o mal e obter as graças necessárias à salvação redentora da humanidade pecadora.

Se as serpentes caracterizam o último dos milagres da pregação de André, os cães figuram entre os primeiros. De acordo com as *Vidas*, os sucessos iniciais obtidos pelo apóstolo na conversão das comunidades dos gentios, teriam ocorrido quando fora acolhido numa cidade pagã como alguém capaz de salvar os seus habitantes de sete demónios que se encontravam no cemitério da terra e que apedrejavam quem por lá passasse, oferecendo-se André para tal missão em troca de um reconhecimento público da superioridade da fé em Jesus Cristo.

Assim, uma vez obtido o acordo, o evangelizador chamou a si os diabos, que se lhe apresentaram sob a forma de cães, e ordenou-lhes uma retirada para lugares ermos e desertos. Devidamente obedecido, André teria então baptizado os gentios e ordenado um bispo para guardar e gerir a fé cristã(221). Mais tarde, continuando a sua evangelização noutra cidade, ter-se-ia deparado com o funeral de uma criança cujos pais se mostravam inconsoláveis. Ao saber que a causa da morte tinham sido as feridas feitas por sete cães, André logo identificou os animais com os diabos que expulsara do cemitério. Então, com a concordância dos pais da criança em consagrar o filho ao apostolado de Cristo se ele viesse a ser ressuscitado, um tal milagre foi imediatamente produzido, contando-se depois ter André procedido à conversão de todos os que assistiram ao acontecimento, e que a criança se veio a tornar num santo e prestigiado pregador cristão(222).

Em ambos os milagres, transmite-se uma imagem negativa dos cães. Associados

aos mortos e aos castigos impostos pelos representantes terrenos de Cristo, remetem para uma simbologia influenciada pela tradição judaica, a qual não só sublinhava a relação existente entre os animais e as instâncias infernais e demoníacas, como sobre eles fazia pender a categoria de seres impuros porque necrófagos. De uma forma geral, todas essas características também se encontram presentes nos cães assinalados em milagres atribuídos aos apóstolos Pedro e Tomás.

Relativamente ao primeiro, a narrativa insere-se no âmbito das notícias sobre as diversas disputas públicas travadas entre Pedro e Simão, o Mago, ao qual se atribuem ao longo das *Vidas* diversas prestidigitações, encantamentos e actos mágicos, muitas vezes denunciados como embustes e enganos produzidos por influência demoníaca. No caso em questão, trata-se de um confronto travado na corte pagã de Nero, durante o qual Pedro teria desafiado Simão a adivinhar o que ele pensava, já que o mago reivindicava a posse de atributos divinos. Sentindo-se impotente para responder ao desafio, o encantador terá então produzido o aparecimento de cães de um tamanho desmesurado e prontos a atacar o apóstolo.

Diante de uma tal ameaça, Pedro posicionou-se em postura de oração, fazendo com que os cães se amansassem e, docilmente, se aproximassem. Teria sido então, depois de lhes dar a comer pão antes benzido, que os cães se desintegraram diante de toda a assistência e acabaram por sumir, ficando assim demonstrado como as artes de Simão nada podiam contra a fé e a santidade do apóstolo(223).

Tal como as serpentes de Filipe, Simão, Judas, Mateus ou André, também os cães de Pedro se apresentam na qualidade de animais ferozes e maléficos que só os cristãos conseguem amansar e neutralizar. Contudo, se as serpentes remetem, em última instância, para a glorificação de um combate cuja vitória significava a certeza de uma futura anulação dos seres outrora responsáveis pelo pecado original, os cães figuram, sobretudo enquanto expressão da possibilidade de impedir uma morte impura e, por conseguinte, infernal, ou então, como meio punitivo que a permite concretizar, sendo essa a situação aludida num dos milagres atribuídos ao apóstolo Tomás.

De facto, nessa narrativa, o cão associa-se ao leão que dera a morte, como já referimos, ao escanção de um rei pagão da Índia, por ele ter agredido publicamente o apóstolo. Retomemos o episódio. À partida, conta-se como Tomás permanecera alheio e isolado entre os muitos gentios que assistiam às festividades das bodas do filho do rei, sem comer e beber, antes olhando meditativamente para o céu, na postura de um orante. Uma tal atitude teria então provocado duas distintas reacções. Por um lado, a de uma jogralesa judia, que o tomou por um devoto e lhe cantou em hebraico um hino religioso que agradou ao apóstolo e lhe fez pedir uma repetição. Por outro lado, a do escanção do rei, que lhe deu uma palmada por não querer participar na festa, sendo essa agressão respondida por Tomás ao vaticinar em hebraico como a mão que lhe batera seria roída por cães antes da noite cair. Com efeito, ainda era de dia, quando o rei pediu ao escanção para lhe ir buscar água a uma fonte que se encontrava numa horta próxima. Ora, ao cumprir as ordens, o oficial régio não só encontrou o já mencionado leão que o despedaçou perto da fonte, como vários cães que lhe roeram o corpo, acabando um deles, de cor negra, por abocanhar a mão com que batera em Tomás e levá-la até ao apóstolo. Depois, perante a perplexidade da corte, a jogralesa hebraica, a única a ter compreendido as palavras antes ditas pelo santo ao escanção, rojou-se diante de Tomás e beijou-lhe os pés, explicando em alta voz que ele só poderia ser um profeta ou um dos companheiros de Jesus Cristo. Por fim, o episódio termina noticiando-se como o monarca chamou Tomás até si, e lhe pediu para benzer o filho e a noiva, tendo significado o cumprimento desse acto sacramental, a conversão de muitos gentios(224).

Neste caso, portanto, o cão como o leão, funciona na qualidade de instrumento da vingança divina ao serviço do santo. Pela sua cor, ele vaticina a morte simbólica dos credos pagãos e o anúncio da nova fé, que tem na sacralização da união matrimonial do príncipe um festivo e reprodutor início.

Novos Milagres

Entre os milagres atribuídos aos primeiros difusores do cristianismo, Bernardo de Brihuega concede um natural e particular relevo aos protagonizados pelo apóstolo Tiago, o suposto fundador da Hispânia cristã. No seu conjunto, tratam-se de milagres mais recentes, onde os animais tanto figuram nos que teriam ocorrido durante a vinda do corpo do santo para a Península, como nos sucedidos depois das suas relíquias se encontrarem depositadas em Compostela, sobretudo a propósito dos peregrinos que as foram demandando até ao tempo do rei de Afonso X de Castela e Leão, o rei Sábio, em cuja corte medieval se escreveram as *Vidas*. Na primeira série de milagres, os animais apresentam-se registados em dois episódios. O mais antigo, teria ocorrido ao largo das terras portuguesas, quando o barco dos discípulos de Santiago, guiados por um anjo, transportava o corpo do apóstolo da Palestina até à Galiza e passava junto à foz do Douro, no momento em que, na povoação de Bouças, se celebravam as festas de um casamento entre membros de duas poderosas famílias de Gaia e de Maia. Com efeito, é neste contexto que as *Vidas* referem como o cavalo que o noivo então montava para participar em jogos de tavalado e de baforda, galopou até ao mar e, sobre as águas, conduziu o cavaleiro até à nave de Santiago, enquanto muitas vieiras lhe iam cobrindo a sela, o peitoral e as estribeiras, ao mesmo tempo que também apareciam sobre a lança e o corpo do noivo de Bouças. Tendo assim chegado à nave de Santiago, o cavaleiro interrogou os discípulos do apóstolo sobre o significado do que lhe havia sucedido. Soube então, numa conversa feita em latim, que tudo ocorrera porque Deus e Jesus Cristo lhe quiseram mostrar o poder de Santiago, de quem depois lhe contaram a vida, os milagres e a natureza da missão de por ele se vir a cristianizar a Hispânia, explicando-lhe como as vieiras identificavam o sinal que haveria de distinguir os futuros peregrinos ao túmulo ibérico do santo(225).

De uma forma geral, todo o episódio remete para um texto elaborado nos tempos medievais. Procura explicar a origem do uso das vieiras como sinal dos inúmeros peregrinos que então se dirigiam a Compostela, e evoca o ambiente cavaleiresco e cortesão dos jogos e das festividades que congregavam os senhores e os vassalos,

que tinham nos cavalos das suas montadas uma específica e determinada componente.

Nesse sentido, resulta significativa a consideração de um tal animal como meio de desencadear e produzir o milagre, dado as tradições judaico-cristãs, transmitidas pelos primeiros Padres da Igreja, tenderam a conotá-lo com uma simbologia negativa, associando-o à representação da vivência e arrogância características do mundo da aristocracia guerreira, profana e pagã que, em geral, desprezavam e condenavam.

Quanto ao segundo dos milagres de animais da narrativa da transladação do corpo de Santiago, situa-se já na Galiza, por ocasião das diligências feitas pelos discípulos do apóstolo para encontrar o lugar apropriado a depositar o corpo do santo, ou seja, a escolha do que depois viria a ser o santuário de Compostela. De facto, é nesse contexto que as *Vidas* recordam como essa decisão fora providencialmente confiada a dois touros, a quem os companheiros do apóstolo haviam amansado e transformado nos bois dóceis como cordeiros que puxaram o carro onde se transportava o corpo de Santiago, até pararem no local da posterior catedral do santo.

Retomemos a história com mais pormenor. Após a chegada do barco de Santiago à Galiza, os seus discípulos não conseguiram obter a imediata conversão da senhora dos territórios onde a divina providência fizera aportar o navio que viera da Palestina. De facto, a rainha Loba não só se recusou a abandonar as suas crenças pagãs, como teria mesmo pensado em fazer eliminar os evangelizadores cristãos, recomendando-lhes a conversão da corte de um rei vizinho, na esperança que ele os fizesse matar. Contrariamente às expectativas da rainha, o monarca acabou por ser convertido e baptizado com as restantes gentes do reino.

De regresso às terras de Loba, os discípulos voltaram a insistir na necessidade de obter a revelação divina do lugar onde sepultar Santiago, pedindo à rainha os animais necessários para puxar o carro onde transportassem o corpo de Santiago até ao local onde parassem.

De má fé, a soberana mando-os procurar entre os pastores de umas serras

conhecidas, quer como morada de uma grande serpente que costumava atacar vacas, bois e os próprios pastores, quer como local onde viviam touros bravios e hostis aos humanos, confiando que, dessa vez, obteria a morte dos cristãos. Nada disso porém aconteceu. Por um lado, a serpente acabou por ser vitimada pelas orações e sinais de Cristo feitos pelos seus fiéis. Por outro, diante deles, os touros logo se amansaram e fizeram com a cabeça sinal de obediência aos discípulos de Santiago, sendo-lhes depois atrelado o carro e iniciada a caminhada que apenas se interrompeu em Compostela.

Tudo isso, por fim, conseguiu maravilhar a rainha, sobretudo o feito de os cristãos terem transformado em bois mansos como cordeiros os perigosos touros selvagens, levando-a, portanto, a converter-se e, já depois de baptizada, não só a mandar destruir os templos pagãos existentes em Compostela, para em seu lugar promover a construção da igreja do santo, como a incentivar e a proteger a daí iniciada evangelização de toda a Hispânia(226).

No seu conjunto, os animais da história da rainha Loba desempenham funções simbólicas comuns às detidas nas narrativas dos milagres antigos já antes referidos, seja no caso da serpente, seja no dos lobos meteforicamente evocados através do nome da soberana galega, ou até no dos touros que se aproximam do papel atribuído a um mesmo animal no já atrás citado milagre do arcanjo Miguel. Contudo, a circunstância de se associarem a milagres ocorridos depois da morte de um apóstolo, faz com que se aproximem mais dos animais hagiográficos abordados na primeira parte deste trabalho, incluindo a presença de referências textuais aos bois, vacas e cordeiros. De resto, essa mesma proximidade evidencia-se, sobretudo, na série de milagres de animais ocorridos aos peregrinos do apóstolo, já que eles se resumem praticamente a uma categoria, a dos animais de montada, que se encontra totalmente ausente dos milagres antigos atribuídos aos companheiros de Cristo.

Em dois deles, chega a atribuir-se ao apóstolo a disponibilização transcendental de uma montada capaz de salvar ou proteger os seus devotos. No caso do auxílio prestado ao único romeiro de um grupo de trinta que se ofereceu para assistir e

permanecer junto de um seu dos seus companheiros de peregrinação, que, ao adoecer no caminho, fora abandonado por todos os outros que não quiseram interromper, ou demorar, a sua caminhada até Compostela, credita-se ao próprio cavalo de Santiago a viabilização de um milagre.

Com efeito, depois de se ter verificado a morte do romeiro doente, cuja alma logo foi levada ao Paraíso por Santiago, a situação do peregrino, que tinha permanecido a seu lado, tornara-se deveras preocupante, visto se ter encontrado sozinho e perdido em terras estranhas, sem saber o que fazer ao corpo do seu companheiro. Foi então que lhe surgiu o apóstolo, montado num possante e grande cavalo, onde foi levado o corpo do romeiro até um lugar apropriado à sua sepultura. Depois, o apóstolo terá recomendado ao peregrino em dificuldades o termo do seu caminho até Compostela, conduzindo-o para o efeito até Leão, onde já se encontravam os restantes companheiros, recomendando-lhe que lhes dissesse para se penitenciarem pelo abandono a que tinham votado o romeiro entretanto falecido(227).

No outro milagre, acontecido a um franco que partira com a família para peregrinar até Compostela, e aí louvar Santiago por todos terem sobrevivido a uma grande mortandade, regista-se como o apóstolo lhe permitiu terminar a romaria ao facultar-lhe um asno onde transportar as suas crianças, já que, entretanto, numa hospedaria de Pamplona, não só lhe adoecera a esposa, que aí viria a falecer, como lhe tinham roubado, entre tudo o que possuía, a montada em que haviam viajado os filhos. Contudo, em Pamplona, o apóstolo não se identificara enquanto tal, dado se ter apresentado como um homem bom de Compostela que se condoera da sorte do peregrino, e lhe emprestara um burro, a ser devolvido pelo romeiro ao chegar a Compostela.

Com efeito, foi apenas na sua catedral que Santiago se identificou perante o franco que, graças ao santo, conseguira terminar a sua romaria, informando-o como o dono da hospedaria de Pamplona tinha sido castigado por não proteger os romeiros de Compostela, e logo depois desaparecendo, quando o devoto lhe quis abraçar os pés, em sinal de reverência e gratidão. O romeiro e os seus filhos iniciaram então a viagem de retorno, utilizando o asno que não conseguiram

devolver até atingirem Pamplona, onde o animal desapareceu mal as crianças desmontaram. Comentando o acontecimento na cidade, todos concordaram que o burro seria um anjo, e depois louvaram a Deus e a Santiago pelo milagre, acrescentando as *Vidas*, pedagogicamente, como os maus hospedeiros seriam sempre castigados pelo apóstolo zelador dos seus peregrinos(228).

Quanto às montadas dos restantes milagres, eles tanto figuram na qualidade de recompensa oferecida pelos favores dispensados pelo apóstolo, como na condição de meio de transporte utilizado para cumprir a romaria do santo. No primeiro caso, registam-se a propósito de um cavaleiro lombardo que, sendo um antigo peregrino de Compostela, foi de novo à catedral do apóstolo para oferecer no altar de Santiago, o cavalo que prometera ao santo se conseguisse sobreviver aos perigos em que se vira envolvido durante uma batalha travada em Itália.

Segundo as *Vidas*, o milagre sucedera quando o apóstolo, conhecido como “o cavaleiro de Nosso Senhor”, se colocara entre as montadas do lombardo e dos seus inimigos, permitindo-lhe a fuga no veloz cavalo que depois acabou por ser oferecido ao santo(229). Tal como no milagre dos trinta romeiros, Santiago apresenta-se como um cavaleiro que, desta vez, surge directamente envolvido no desenrolar de um acto guerreiro, durante o qual se afirma como especial protector de um romeiro pertencente à nobreza feudal europeia.

De resto, é também a membros desse grupo social, que pertencem os cavalos que os milagres de Santiago registam enquanto montadas utilizadas por peregrinos de Compostela, como é o caso dos dois palafréns de um rico-homem de Bolonha, e dos animais em que se deslocam três cavaleiros vassalos de um alto senhor feudal, a quem o apóstolo revela a importância do cumprimento dos deveres inerentes à cavalaria cristã medieval. No que toca ao nobre bolonhês, a referência é muito breve, limitando-se a citar os seus palafréns como sinal de um estatuto e riqueza, que funcionam na qualidade de meio a realçar a mais elevada hierarquia e poder do apóstolo, já que tão grande senhor que os utiliza na sua peregrinação se apresenta obrigado às graças e protecções recebidas de Santiago, uma vez que se noticia que, ao estar doente, ficara a dever ao santo de Compostela um milagre de cura e

restabelecimento(230).

No caso das montadas dos três cavaleiros, o milagre a que se associa a romaria que permitiram efectuar, merece mais desenvolvimentos. À partida, as *Vidas* noticiam como se deslocavam montados em vistosos palafréns que, só por si, indicavam a sua condição de poderosos cavaleiros. Contudo, um deles revelava-se suficientemente generoso e solidário para primeiro partilhar a sua montada com o fardo de uma peregrina, assim aliviada do respectivo peso e incómodo, e, depois, com um romeiro doente cujo transporte o fez desmontar o animal e seguir a pé, ao lado da devota de Santiago, enquanto os outros dois cavaleiros continuavam a viagem nos seus palafréns.

O cansaço e o calor do caminho teriam, no entanto, feito adoecer o cavaleiro. Já gravemente doente, os seus companheiros instalaram-no numa estalagem de Compostela, onde, antes de morrer, teria então sido beneficiado por um milagre do apóstolo. Segundo palavras atribuídas ao moribundo, mal se tinha preparado para receber a comunhão, começara a ser atacado por inúmeros espíritos negros e infernais que o maltrataram até surgir Santiago, trazendo na mão direita o saco da mulher que tinha transportado no palafrém e na esquerda o bordão do romeiro a quem emprestara a montada, explicando-se como logo combateu os espíritos malignos até os pôr em fuga, e evitar uma má morte ao cavaleiro. Tomada então a extrema unção, o doente, por fim, morre em paz, não sem antes recomendar aos seus companheiros a desvinculação da vassalagem de um suserano indigno, como seria o que todos serviam, já que ao ser-lhe depois contado o milagre, não só não acreditou nele, como continuou a levar uma vida profana e pecaminosa, até um dia cair do seu cavalo e, ao morrer, ser a sua alma tomada pelo diabo(231).

Contudo, nos milagres das peregrinações a Santiago, não figuram apenas os palafréns e os cavalos conotados com a cavalaria fidalga, segundo um código simbólico mais desenvolvido e elaborado nos romances da matéria da Bretanha, como é o caso, por exemplo da *Demanda do Santo Graal*(232). De facto, entre as montadas referidas, também se encontram os asnos, já antes mencionados na história do burro providencialmente facultado por Santiago a um romeiro

hospedado em Pamplona. Com efeito, para além desse episódio, os asnos voltam a figurar num milagre em que se atribui ao apóstolo a ressuscitação de um moço que costumava frequentar a romaria de Compostela.

No texto de Bernardo de Brihuega, tudo teria sucedido quando o jovem, conhecido por ser um filho exemplar devido à forma como cuidava da sua mãe idosa, seguia o caminho de Santiago, em companhia de dois outros peregrinos que partilhavam um asno, e de um pobre romeiro que se juntara depois ao grupo. Assim, teria sido neste contexto de peregrinação, que lhe apareceu a figura nocturna de um diabo, para o fazer desistir da romagem, ao lembrar-lhe, para o efeito, como mantivera há pouco tempo uma relação sexual com uma rapariga virgem, e, desse modo, apesar de se ter tratado de um acto consentido e protagonizado por dois jovens que se amavam, se revelar indigno de se apresentar diante do túmulo de Compostela, aconselhando-o, então, a penitenciar-se e a adiar a sua viagem, o que, em princípio, foi reconhecido pelo moço como atitude a tomar. Contudo, antes do peregrino iniciar o retorno à sua terra de origem, de novo lhe surge o diabo em nocturna visão, convencendo-o, desta vez, a logo se purificar dos seus pecados através de uma auto-castração. Porém, depois de cumprida a punição, o jovem logo se arrependeu do que fizera e, inconsolável, acabou por se suicidar, apunhalando-se no coração e ferindo o resto do corpo.

De manhã, ao dar-se conta do sucedido, os seus dois primeiros companheiros de romaria fogem apressadamente, com medo de virem a ser acusados da morte do peregrino, esquecendo-se do asno na estalagem e não avisando o outro romeiro do que havia acontecido, enquanto, o dono da hospedaria, ao descobrir o cadáver do jovem, lhe manda preparar o funeral e o faz transportar para uma igreja onde começam a afluir muitos dos vizinhos da povoação. Ora, teria então sido diante dessa vasta assistência que se produziu o milagre da ressuscitação do peregrino, que depois conta a todos como a sua alma e o seu corpo haviam sido levados pelo apóstolo.

De acordo com o seu relato, fora quando o diabo e os seres demoníacos levavam a sua alma para o Inferno, que surgira o santo de Compostela, descrito como

“mancebo”, “formoso” e de “boo doairo”, obrigando-os a deterem-se num local situado em Roma, junto à igreja de S. Pedro, onde, por sua vez, se encontrariam reunidos em torno de Nossa Senhora, muitos santos virgens e “altos senhores” da sociedade celeste. Diante dessa corte, começou então a defesa da sua causa pelo apóstolo, terminando a mesma por merecer a Santa Maria a decisão de resgatar a sua alma aos seres infernais e a sentença de um milagre, a efectuar por Santiago, para ressuscitar o peregrino e assim permitir completar a sua viagem até Compostela na companhia do romeiro que nunca o abandonara e montado no asno esquecido pelos outros dois.

De resto, teria sido o reconhecimento do burro pelos seus anteriores donos, que lhes possibilitou a identificação do moço, quando ele chegou por fim à cidade do apóstolo e lhes contou, a eles e a outros peregrinos que entretanto se juntaram, a história de um milagre tão caracteristicamente medieval(233). De facto, sob a narrativa de uma nova ressuscitação atribuída Santiago, ressalta sobretudo o tom profano e jogralesco como se aborda o tópico do amor enquanto legitimação de uma sexualidade juvenil não só desculpável mas até supostamente sancionada pela autoridade divina.

ENCANTAMENTOS

No seu conjunto, todos os milagres dos evangelizadores, testemunham a importância atribuída às manifestações públicas dos respectivos poderes sagrados para a expansão e consolidação da fé de Cristo, seja porque teriam contribuído para que os crentes se afastassem do pecado e das tentações demoníacas, seja porque lhes credencia o começo da conversão de muitos gentios. Em termos de correspondência entre os livros bíblicos, ocupam um lugar simétrico aos que o Êxodo atribui a Moisés e a Aarão, quando no Egipto pagão, lhes foi concedido o poder de superar os prodígios e as maravilhas produzidos pelos sacerdotes da corte faraónica, ao mesmo tempo que também teriam possibilitado à comunidade

judaica ultrapassar várias crises de identidade e de confiança religiosas.

Então, como nos posteriores tempos apostólicos, conta-se como os milagres atribuídos aos representantes terrenos de Deus, se revelaram bem superiores aos encantamentos feitos pelos magos e mágicos pagãos, tendo assim contribuído para que os poderes destes últimos, em grande parte associados a nefastas influências demoníacas, houvessem sido anulados, subvertidos ou desacreditados como simples enganos, artimanhas ou prestidigitações, isto é, enquanto prodígios a que faltava uma componente verdadeiramente sagrada. Tendo em conta o texto das *Vidas*, já nos referimos à forma como se credencia a vários milagres dos evangelizadores esse tipo de efeito, nomeadamente, o obtido pelo apóstolo Pedro diante da corte do imperador Nero, quando fez desaparecer as imagens dos cães que contra ele haviam sido lançadas por Simão, o Mago.

Ora, na obra de Bernardo de Brihuega, Simão apresenta-se como o principal dos encantadores, cujos poderes e prodígios haveriam de ser denunciados e afastados pelos responsáveis pela conversão dos gentios à fé de Cristo. De facto, mesmo antes da notícia do milagre dos cães, já as *Vidas* contêm várias referências à fama alcançada pelos encantamentos do mago, chegando mesmo a mencionar como contara, entre os seus discípulos e seguidores, os depois convertidos pai e irmãos de Clemente, ou seja, membros da família de um dos mais prestigiados companheiros e conselheiros do apóstolo Pedro.

De resto, em grande parte, são os parentes de Clemente que surgem como origem das notícias sobre os poderes e as artes de Simão, sendo esses os casos da informação de que ele seria capaz de se transformar em ovelha ou cabra⁽²³⁴⁾, e a de que conseguiria tornar qualquer pessoa num seu sócia perfeito. Aliás, a evidência da última dessas capacidades, ter-se-ia até devido à circunstância de se recordar como o mago metamorfoseara o rosto do pai de Clemente, Faustinião, para lhe dar a sua própria aparência, fazendo-o de uma forma que só o apóstolo Pedro conseguira anular, não sem antes, no entanto, ter aproveitado essa semelhança para minar a credibilidade detida por Simão na região de Antioquia.

De facto, segundo as *Vidas*, fora neste contexto que o apóstolo para lá enviara

pregar o já converso Faustinião, com as instruções de, ao fazer-se passar por Simão, anunciar como todos os que acreditavam nos encantamentos do mago, incluindo o poder de fazer ladrar os cães de bronze, acabariam por ver o diabo tomar-lhes as almas, e nunca assim atingir a salvação eterna prometida pelos cristãos. Com efeito, conforme o teriam testemunhado dois dos filhos de Faustinião, Niceta e Áquila, só depois dessas pregações é que a face do pai retomara a sua anterior parecência(235).

Quanto a Simão, as suas artes e encantamentos reapareceram mais tarde na corte romana do imperador Nero, onde teria encontrado o apoio e o interesse necessários à exibição dos seus enganos, contando-se como, de novo, produzira o ladrar dos cães, desta feita de pedra, e fizera voar serpentes de cobre, através de imagens que se deslocavam em todas as direcções(236).

Apontados como enganos e simulacros, os encantamentos romanos de Simão, ainda terão conhecido uma última e ímpia manifestação, quando se atribui ao mago o fingimento do que seria a sua própria morte e posterior ressurreição, com o propósito de se assumir semelhante ao Cristo que os apóstolos Pedro e Paulo, então também na capital do império pagão, pregavam e anunciavam aos gentios. Com efeito, segundo as *Vidas*, depois de se referir como o encantador se fizera falsamente degolar diante do imperador, através da enganosa projecção da imagem do seu rosto sobre a cabeça do carneiro que, na realidade, teria então sido sacrificado, regista-se ter o mago surgido três dias depois na corte de Nero para reivindicar a condição de ressuscitado, sem que alguém o pusesse em dúvida ou o desmentisse, dado que o serviçal imperial que oficializara a cerimónia da morte do animal nada dissera por medo de represálias(237).

De facto, conforme atrás referimos, foi só quando o imperador suscitou um confronto público entre Simão e o apóstolo Pedro, que os artificios e os embustes do encantador foram finalmente desmascarados, ficando reduzidos ao nada que o companheiro de Cristo transformou as imagens dos cães ferozes que lhe haviam sido lançadas pelo mago. Sem que isso, contudo, tivesse impedido ao encantador continuar a reivindicar a sacrílega condição de verdadeiro filho de Deus, assim

como prosseguir as acusações de impostores e falsificadores contra os discípulos de Cristo e os seus milagres.

No seu conjunto, os encantamentos atribuídos a Simão, o Mago, e a outros já atrás mencionados encantadores, incidem na manipulação ou transformação de animais em grande parte malignos, maléficos ou infernais, a quem a posterior acção miraculosa dos evangelizadores amansa, aniquila ou destrói. Neste contexto, as *Vidas* associam os mágicos e os sacerdotes dos gentios a um mundo pagão conotado com a bestialidade, que se opõe à espiritualidade das práticas e crenças cristãs. Ao contrário dos varões apostólicos que actuam em nome de um deus humanizado, de Cristo, os seus opositores gentios não só se metamorfoseiam em animais, como os veneram e idolatram, servindo-se e apoiando-se nas forças impuras e caóticas da natureza para se imporem através da violência, do medo e do terror.

SACRIFÍCIOS E OFERENDAS

Ao expandir o cristianismo, os apóstolos das *Vidas* contactam com práticas religiosas pagãs que implicavam o sacrifício e oferendas de animais aos deuses e ídolos. Nesse contexto, atribui-se-lhes a defesa da sua inutilidade e a sua substituição por vivências de tipo eucarístico e sacramental.

Na Pérsia e Índia das pregações de Judas, Simão, Bartolomeu e Tomás, surgem assim várias informações sobre animais associados aos credos gentios. De resto, relativamente à primeira das regiões, Bernardo de Brihuega desenvolve uma apreciação bastante negativa sobre as numerosas bestas e gados possuídos pelos “bispos” pagãos, apontando a esses bens doados e cobrados aos fiéis gentios, a grande influência e poder detidos pelos sacerdotes e magos locais, ao mesmo tempo que faz contrastar esse posicionamento com o dos evangelistas que tinham como ideal de vida a pobreza, e nada exigiam em troca pelos seus milagres e ensinamentos.

Estas reflexões gerais, encontram-se depois desenvolvidas no episódio em que os apóstolos Judas e Simão teriam sido obrigados a prestar culto às divindades pagãs de um templo persa. Com efeito, após se dizer com haviam sido conduzidos pelo “bispo” do santuário diante de duas imagens, conta-se como se depararam com a representação de dois carros puxados, respectivamente, por cavalos de ouro e por bois de prata, em cima dos quais se exibiam as estátuas de um sol e de uma lua. Ora, a ineficácia religiosa dos dois ídolos logo se terá revelado, quando os diabos dos possessos que se encontravam no templo em busca de auxílio sagrado se revelaram atemorizados mal penetraram no santuário, reconhecendo-os com enviados de Deus para os fazer arder e, portanto, como inimigos bem superiores aos supostamente desencadeados pelos sacrifícios ou oferendas feitas às imagens que eles tinham sido forçados a adorar(238).

Na Índia, por sua vez, tanto Bartolomeu como Tomás, também teriam recusado qualquer recompensa pelos milagres efectuados entre os gentios. Ao primeiro, atribui-se o repúdio pelo ouro, prata, pedras preciosas e tecidos de luxo que um rei indiano mandara carregar em vários camelos, para lhe ser entregue pela cura milagrosa de uma sua filha, explicando-se como tais oferendas não puderam ser recebidas pelo varão apostólico, porque ele desaparecera e só voltara a ser visto na câmara cerrada do palácio do monarca, para lhe dizer nada querer de bens e animais terrenos, mas antes a conversão da alma do soberano ao credo de Cristo que afastava os demónios e desmascarava os ídolos e os sacerdotes pagãos(239).

Por sua vez, ao lembrar com Tomás realizara muitos milagres nas terras indianas, incluindo a cura de doentes, a vista dada aos cegos, o ouvir aos surdos, a expulsão dos demónios entre os possessos e a ressuscitação de mortos, as *Vidas* voltam a salientar como também ele recusara oferendas e o sacrifício de carneiros, bodes e bezerros em sua honra. Antes explicando aos gentios, não se considerar semelhante a um deus, e que os seus milagres apenas tinham possíveis por vontade da divindade cristã, a quem deviam dar graças através da conversão ao seu credo, isto é, por meio dos baptismos que o texto informa logo se terem verificado em número de cerca de nove mil(240).

Nas terras do império romano, também os varões apostólicos André, Paulo e Bartolomeu teriam passado por idênticas experiências. Relativamente a André, recorda-se como o apóstolo vira um dia chegar até ele uma carreta cheia de ouro puxada por quatro cavalos brancos, sendo então informado tratar-se da oferta de um poderoso pagão que assim o queria persuadir a curar a filha doente. Tal como os anteriores evangelizadores, André logo recusara uma tal riqueza e, pedagogicamente, informou todos os assistentes que os milagres por ele realizados em nome de Cristo apenas requeriam a adesão ao seu credo. Depois, sabido como a rapariga se sentira curada após a sua conversão ao cristianismo, ainda se relata como André rogou à comunidade dos fiéis que lhe seguissem o exemplo para nunca mais adorarem ídolos e deixarem de sacrificar qualquer animal(241), como seria o destino dos bois e cavalos brancos que o santo se negara a receber, dado a sua cor simbolizar a pureza dos seres dedicados aos cultos sagrados.

Por fim, no que toca a Paulo e a Barnabé, referem-se os touros, mandados sacrificar pelo sacerdote de um templo de Júpiter em sua honra, depois de ser conhecido como teriam curado um paralítico e, assim, haverem sido tomados por encarnações de divindades pagãs romanas, ou seja, Barnabé como o deus do santuário onde se iniciaram os sacrifícios, e Paulo, pela persuasiva retórica da sua prédica, como Mercúrio. Perante o acontecimento, que depressa passara a envolver a colocação de coroas de flores nas portas do templo de Júpiter, e a mobilização das populações para a obtenção de touros, cujo sacrifício a fazer no santuário também lhes possibilitasse o acesso a graças e a curas divinas, os varões apostólicos teriam procedido ao rápido esclarecimento do equívoco, declarando-se fiéis e companheiros de Cristo, em nome de quem pregavam e obravam milagres, testemunhatórios do poder da crença que todos poderiam usufruir por simples conversão e baptismo(242).

PRÉDICA

Nas estratégias seguidas pelos varões apostólicos para a expansão do cristianismo, a pregação ocupa um lugar privilegiado. Nesse sentido, a obra de Bernardo de Brihuega não deixa de referir várias notícias sobre os temas e as modalidades do discurso de evangelização, Ora, tal como nos milagres, também as palavras doutrinárias atribuídas aos discípulos de Cristo incluem diversas referências aos animais.

No que respeita às disputas públicas travadas pelos apóstolos para a conversão das comunidades pagãs da área da romanidade, essas menções surgem sobretudo no contexto das polémicas desenvolvidas com os seguidores da cosmogonia e mitologia clássicas. No caso das pregações de Pedro, encontram-se presentes através das informações prestadas ao apóstolo pelos, recentemente convertidos, irmãos Clemente, Niceta e Áquila, já antes referidos a propósito das histórias de Simão, o Mago, de quem antes o último tinha sido próximo.

Com efeito, depois de as *Vidas* esclarecerem como a conversão de Clemente pelo apóstolo tinha passado pela adesão a uma exposição feita por Pedro sobre as verdades cristãs acerca da criação do mundo e do sentido da história da humanidade, o texto atribui-lhes o enunciado sumário da forma como o paganismo clássico apresentava as mesmas questões, com o intuito de fornecer ao companheiro de Cristo os conhecimentos necessários para o combate e contestação das ideias e das crenças dos romanos a converter.

Na exposição atribuída a Clemente, referem-se então os traços gerais da cosmogonia clássica pagã, começando por se desenvolver como ela explicava o surgimento do céu, da Terra, dos Titãs e dos deuses, para então se abordar a história da profecia segundo a qual Saturno viria a ser destronado por um filho, levando-o a devorar as crianças tidas de Reia, até ela proteger Júpiter, o que cumpriu o antes vaticinado, e, entre os seus irmãos, se terem salvo Plutão, referido como o “Erco”, e Neptuno. Depois, no tocante a Júpiter, Clemente principia por informar como a mãe o conseguira salvar ao enviá-lo para o céu montado num caprino, aludindo-se portanto à tradição segundo a qual Reia confiara o filho à guarda de uma cabra que o alimentara até à idade adulta, para de seguida contar

como, após o deus ter defrontado e matado o progenitor, se casara com uma irmã, Juno, e assim se tornara semelhante a uma “besta”(243).

Mais desenvolvidas surgem, então, as informações sobre as metamorfoses protagonizadas por Júpiter para enganar a mulher e assim manter as relações amorosas com várias deusas, mulheres e ninfas. Entre as primeiras transformações, registam-se as de águia, touro e formiga, relativamente a Egina, Europa e a filha de Éaco, a quem Júpiter viria a gerar Mírmidon(244). Neste último caso, é provável que a notícia atribuída a Clemente se encontre equivocada, já que parece resultar da confusão estabelecida entre duas histórias, de resto relacionadas, a de Mírmex, a jovem ateniense a quem Atenas transformou em formiga e a que depois foi restituída, por Júpiter, a forma humana(245), e a de Éaco, o filho do deus que, ao ver-se sozinho numa ilha, pediu ao pai para transformar as formigas em homens, os Mirmídones e, assim, encontrar companhia(246).

Depois, para apenas referir as metamorfoses de Júpiter em animais, Clemente ainda teria contado ao apóstolo Pedro como se dizia que o deus se transformara em cordeiro, pata e serpente para se unir a Leda, Némesis e Perséfone(247), se bem que tais identificações estejam longe de coincidir com as que efectivamente circulavam durante a Antiguidade Clássica. Por um lado, nos casos de Leda e Némesis, confundem-se, quer o cordeiro quer a pata, com dois cisnes(248), resultando talvez a última das trocas do facto de também se atribuir a Némesis a metamorfose em gansa, para se proteger do excessivo ardor amoroso de Júpiter(249), e que, dadas as semelhanças existentes entre a gansa e a pata, a identificação proposta pelas *Vidas* a Clemente, tenha resultado de uma confusão feita entre os animais das duas histórias. Por outro lado, relativamente à serpente de Perséfone, não é tanto o animal mas a personagem feminina que parece equivocada, uma vez que as fontes antigas atribuem a metamorfose ao deus quando possuiu a mãe da jovem, Ceres(250).

De resto, os por vezes pouco claros ou até confusos apontamentos mitológicos que as *Vidas* credenciam a Clemente, também não referem, entre as metamorfoses de Júpiter, a da águia em que se teria transformado para raptar o jovem

Ganimedes, de quem estava enamorado, para o levar até ao Olimpo, se bem que essa história, segundo Maria Isabel Rebelo Gonçalves, se encontrasse pouco presente na poesia greco-latina(251) que transmitira à Idade Média muito do saber sobre a vida dos deuses pagãos. Ou talvez essa ausência se possa fazer derivar do facto de se reportar a uma temática pederástica, sendo esse um campo particularmente silenciado pela generalidade dos clérigos medievais europeus.

Voltando à vulgata mitológica que Clemente teria disponibilizado ao apóstolo Pedro, ela ainda incluiria referências a deuses e heróis do paganismo clássico, mencionando como os primeiros eram cultuados e os segundos, depois de mortos e divinizados, considerados a origem de várias fontes, rios, árvores, animais, flores e até aves, como é lembrado a propósito de Procne e Filomela. No seu conjunto, estas últimas informações teriam espantado o apóstolo e por ele sido consideradas particularmente absurdas, já que, de acordo com as ideias cristãs sobre a Criação, a natureza fora formada e terminada por obra exclusiva de Deus e em intenção da humanidade, não sendo portanto possível conceber a existência de humanos sob um céu sem estrelas, e uma terra sem árvores, frutos, animais ou sequer aves(252).

Por fim, Clemente ainda terá ampliado o conhecimento de Pedro ao revelar-lhe como os pagãos sacrificavam cabras a Júpiter, carneiros a Ámon, cervos a Diana e peixes e pombas a “Demom, o deus dos Ciriões”(253), podendo talvez considerar-se este último como uma referência ao deus semita Dagon. Com efeito, trata-se de uma divindade em cuja representação se utiliza a imagem de um peixe, quer na Fenícia, quer na Mesopotâmia, onde recebeu culto e é considerada como estando na origem da posterior devoção ao deus Baal(254).

Quanto aos irmãos de Clemente, Niceta e Áquila, o seu contributo para o esclarecimento de Pedro sobre as crenças dos pagãos que pretendia conduzir à conversão, teria sido menos desenvolvido e sistemático. De acordo com Bernardo de Brihuega, o primeiro teria completado através de Hesíodo e dos textos órficos, as informações respeitantes às cosmogonias, a fim de esclarecer como nelas sempre se faziam corresponder os elementos da natureza à acção e aos atributos dos deuses. Ao segundo, Áquila, atribuem-se, por sua vez, conhecimentos

suplementares sobre a forma como as transformações de Júpiter em diversos animais originaram as distintas imagens com que se podia representar nos santuários pagãos, permitindo-lhe figurar como cordeiro, touro, boi, pata ou formiga(255). No seu conjunto, todos estes saberes destinavam-se então a permitir ao apóstolo as prédicas, em que a demonstração retórica das contradições, incongruências, absurdos e imoralidades das crenças pagãs, convencessem os cidadãos do império romano a aderir à fé de Cristo, ou seja, aquela que, para além de garantir a salvação eterna das almas, se apresentava vocacionada para uma espiritualidade eticamente superior, porque desligada de rituais e sacrifícios promotores de deuses, magos e encantamentos onde não se distinguia o sagrado e o profano, a natureza, o humano e o divino.

Porém, se o êxito da pregação cristã do mundo romano das cidades pagãs muito se teria verificado a dever à colaboração prestada aos varões apostólicos por alguns letrados recentemente convertidos, é certo que as *Vidas* não deixem de referir como os evangelizadores por vezes se revelavam menos preparados para defender a sua fé, sobretudo das acusações discursivamente lançadas pelos filósofos mais cultos e treinados na discussão pública das ideias e das crenças.

Uma tal situação, constitui a base do relato de um episódio ocorrido em Roma, quando Barnabé vira a sua pregação interrompida por um filósofo pagão que tencionava ridicularizar e escarnecer a crença e a retórica do varão apostólico. Com efeito, ao lançar-lhe a questão, aparentemente frívola e descabida, da razão pela qual um animal tão pequeno como o “moxom” tinha seis pés e asas, enquanto uma “besta” tão grande como o elefante só possuía quatro patas, o filósofo não só introduzia um tópico de dissertação que forçaria o orador a desviar-se da problemática da defesa e apologia da crença cristã, como o conduziria, se o aceitasse discutir, para um campo do saber, o da diversidade da natureza, susceptível de conduzir a raciocínios capazes de, em termos de dialéctica discursiva, colocarem em causa a tese da unidade da Criação, tudo isso podendo provocar junto do auditório que Barnabé pretendia fazer aderir às suas ideias e crenças, quer dúvidas e desconfianças, quer descrédito e até riso público.

Segundo as *Vidas*, todos estes perigos teriam sido evitados, mesmo o da possível desmobilização das tentações dos presentes perante uma questão despropositada e impertinente. De facto, Barnabé não só se teria recusado a desenvolver a questão lançada pelo filósofo, como considerou o seu tema de “lixosa cousa”, só possível de ser formulada por alguém para quem o “moxom” e o elefante seriam mais importantes do que o Criador e fazedor de todas as coisas(256).

No texto de Bernardo de Brihuega, apresenta-se o comentário feito pelo letrado converso Clemente a esta história, atribuindo-se-lhe a condenação dos filósofos pagãos, que muitas vezes punham em causa os objectivos da oratória cristã desenvolvida nas cidades romanas. Contudo, não era apenas entre a população urbana do império pagão, que eram colocadas dúvidas e questões à mensagem pública dos evangelistas. Também os judeus interpelavam a crença exposta pelos oradores cristãos e os obrigavam a bem conhecer e a ter em conta, na sua argumentação retórica, a forma como eles consideravam e interpretavam os textos veterotestamentários para contestar e desacreditar o cristianismo.

De facto, é neste contexto que as *Vidas* relatam como as pregações de Estevão tiveram de abordar a questão do valor cultural concedido ao bezerro por parte dos judeus. Assim, numa prédica ocorrida em Jerusalém, conta-se como o orador procurou responder às censuras feitas pelos sacerdotes judeus da cidade, acusando-o, não só de desrespeitar as tradições religiosas judaicas, como de renegar, enquanto cristão, práticas legitimadas pelo texto bíblico que também reivindicava como seu.

Indo directo à questão, Estevão começa então por enunciar como a história veterotestamentária do povo de Israel e dos seus profetas anunciava a vinda do Salvador, cuja existência e posterior culto haviam tornado desnecessária a adoração sacrificial das imagens dos bezerros que os judeus reverenciavam como se fosse Deus. Na verdade, segundo Bernardo de Brihuega, a partir do comentário da “Glosa”, essa figuração não teria sido mais do que uma concessão feita provisoriamente pela divindade aos seus fiéis, para não terem de rezar, como se dizia no Êxodo, ora a uma nuvem, ora a uma coluna de fogo, e assim lhes permitir

fazerem-no diante de algo mais tangível e terrenamente identificável.

Depois, numa leitura de tipo evemerista, Estevão teria feito mesmo notar que a imagem do bezerro fora o produto das influências colhidas pelos judeus, lembrando como Júpiter era cultuado sob a forma de touro(257). De facto, a conquista e colonização romanas do Egipto, tinham sido acompanhadas pela assimilação das características e imagens das divindades locais por parte dos deuses imperiais, incluindo, no caso de Júpiter, as do deus Ámon, figurado sob a forma de touro.

De resto, a problemática da veneração e dos sacrifícios feitos ao bezerro por parte dos judeus, fora objecto de acesa polémica entre os cristãos romanos recentemente convertidos, como se encontra patente nas *Vidas*, a propósito de uma pregação atribuída a Paulo em Roma. Com efeito, por ela se credencia ao apóstolo a necessidade de uma intervenção doutrinária para acalmar e pacificar as discussões e acusações mútuas que então opunham na capital do império, os cristãos conversos de origem judaica aos que antes tinham sido pagãos, apontando os primeiros aos segundos a inferioridade religiosa de, não só serem exteriores à linhagem dos patriarcas e dos profetas veterotestamentários, como de provirem de comunidades idólatras, enquanto os segundos apontavam aos primeiros, a proveniência de crenças que haviam sacrilegamente substituído o culto de Deus pelo do bezerro de ouro(258).

Entre os gentios, por outro lado, nem sempre eram bem compreendidas e suficientemente claras as diferenças existentes entre os judeus e os cristãos, tal como se pode verificar na narrativa sobre o martírio do evangelista Marcos. Situada no Egipto, ela é contada por Bernardo de Brihuega com o intuito de realçar o milagre com que Deus quisera manifestar a todos os que colaboravam nessa morte, ou a ela assistiram, a superioridade da crença cristã e a santidade de Marcos, contando-se como fizera desencadear uma repentina tempestade, cujo vento forte e assustador impedira a cremação do corpo do evangelista, que antes fora morto pelas chamas da fogueira onde tinha sido lançado, ao mesmo tempo que aterrorizara todos os gentios presentes no acto.

Ora, no texto das *Vidas*, um tal milagre também se apresenta como destinado a punir a forma pela qual o evangelista fora invectivado e injuriado, durante o caminho para a fogueira e mesmo no momento da sua execução, já que se esclarece ter ele sempre sido desdenhosamente referido pelos gentios como boi sacrificial, para assim se ridicularizar, quer a sua impotência para escapar da morte a que fora votado, quer, talvez, a ineficácia da suposta oferta cristã de animais em honra de um deus que se revelava incapaz de salvar um dos seus mais prestigiados crentes(259), não se distinguindo, portanto, talvez com alguma maldosa ironia, os hábitos religiosos dos fiéis de Cristo dos que eram próprios dos judeus. Neste sentido, a memória da notícia do castigo lançado por Deus a uma tal confusão, acaba por funcionar textualmente como exemplo paradoxalmente demonstrativo da necessidade de se considerar a pré-dica evangélica enquanto oratória, não só destinada à conversão dos gentios, mas também orientada para a transmissão e elucidação das questões doutrinárias que permitiam ao cristianismo individualizar-se e superiorizar-se às crenças que combatia para se poder expandir.

Com efeito, é neste contexto que as *Vidas* registam várias prédicas em que os varões apostólicos tanto esclarecem as dúvidas dos interessados no aprofundamento do conhecimento do credo cristão, como aprofundam a espiritualidade dos que recentemente a ela aderiram, ou advertem, aconselham e estimulam a generalidade dos fiéis, utilizando para o efeito, práticas discursivas em que se utilizam os sentido simbólico e alegórico atribuídos a vários animais. Nomeadamente, os que figuram nos textos bíblicos proféticos, tal como ocorre nas intervenções catequéticas que se registam para os apóstolos Filipe, Santiago, Matias e Pedro.

No tocante a Filipe, trata-se do registo dos esclarecimentos doutrinários que teria fornecido a um poderoso castrado da corte da rainha da Etiópia, depois de se ter inteirado como ele, após a leitura das profecias do Livro de Isaías, reconheceu não ter compreendido a passagem em que se destinava a futura morte de quem a aceitaria com o silêncio da ovelha e do cordeiro sacrificiais. Segundo se conta, Filipe não se teria então limitado a explicar ao castrado como a menção aos dois

animais deveria ser interpretada como o anúncio profético da vinda do Salvador e da sua Paixão. Também teria aproveitado a ocasião para explorar mais aprofundadamente a alegoria, e assim expor os principais ensinamentos do credo cristão, vindo a obter o baptismo do castrado e de muitos outros influentes pagãos, cumprindo-se, desse modo, uma outra profecia atribuída a Isaías, a da conversão da Etiópia(260).

De resto, a alegoria da ovelha e do cordeiro, muito presente e glosada nos escritos exegéticos antigos e medievais, encontra amplamente confirmada a sua eficácia doutrinal nas *Vidas*, visto nelas também figurar como tópico das pregações feitas pelos apóstolos Santiago, Matias e Pedro. No caso do primeiro, insere-se num discurso que, como o de Filipe, procurava sobretudo evangelizar para converter e expandir a fé cristã. Citando expressamente a profecia de Isaías, o apóstolo teria assim explicado como o filho de Deus se tinha sacrificado pela salvação da humanidade com a candura, inocência e pureza de uma ovelha oferecida à divindade, sem, portanto, qualquer manifestação de revolta, mágoa ou sofrimento(261).

Quanto a Matias e a Pedro, a utilização do tema insere-se no contexto das palavras que cada um deles teria proferido antes de sofrer o martírio, assumindo, assim, a dimensão de tópico apropriado para a exposição de um seu quase testamentário testemunho de fé e de matéria propícia para exortar os fiéis a prosseguir no seu credo.

A primeira característica, encontra-se mais desenvolvida nas palavras atribuídas a Matias, dado se apresentarem, em grande parte, como respostas às acusações pelas quais o “bispo” judeu de Jerusalém, Ananias, o denunciara às autoridades públicas e obtivera a sua condenação, ou seja, a de que as pregações teriam desviado o povo de Deus das suas crenças e tradições. De facto, é no contexto da demonstração de como essas mesmas tradições tinham preludiado e anunciado o advento do cristianismo, que se credencia a Matias a utilização e desenvolvimento do sentido profético contido nas menções feitas às ovelhas e aos cordeiros em várias passagens do Velho Testamento.

Entre elas, figura então o cordeiro da profecia de Isaías, cujo simbolismo cristológico surge devidamente sublinhado. Contudo, também se referenciam as palavras que o próprio Deus teria dito, em semelhança de fogo, a Moisés quando este fora guardador de ovelhas, para lhe anunciar o futuro advento do Filho, assim como se menciona o sacrifício e consumo judaicos de cordeiros, na qualidade de prática destinada a profetizar a Paixão do Salvador e o sacramento cristão da eucaristia(262).

No discurso de Pedro, por sua vez, ressalta-se a forma como o apóstolo se teria mostrado muito apreensivo com o destino dos cristãos após a sua morte, sendo por ele comparadas a ovelhas a quem iria faltar um pastor. Por isso, antes do martírio, não só terá orado a Deus para que ele guardasse o rebanho de crentes, como terá então revelado a estes últimos poderem vir a contar com o apoio e protecção do Salvador(263).

Embora mais indirectamente e imprecisamente, também a metáfora dos cristãos enquanto animais de rebanho se encontra presente na prédica que teria sido feita por Paulo à comunidade cristã de Éfeso, recomendando-lhe, portanto, que sempre confiasse em Deus para a guiar e apascentar, impedindo-a de se desviar da fé anunciada por Jesus. Neste caso, porém, a menção feita ao lobo nas palavras de um pregador a quem até surge comparado, numa outra passagem das *Vidas* onde se refere a forma violenta como perseguia os cristãos antes de se ter convertido(265), remete para um mesmo tipo de utilização discursiva dos animais na oratória apostólica. Referimo-nos à sua função textual de metáfora, destinada a reforçar o sentido de advertências e ensinamentos feitas pelos varões apostólicos para instrução dos fiéis. De facto, parece ser esse o uso da menção a porcos, leões ou cães nos ensinamentos que Bernardo de Brihuega atribui ao apóstolo Pedro em conversas e esclarecimentos mantidos com crentes recentemente convertidos, como era o caso do letrado Clemente e dos seus irmãos.

Com o primeiro, o apóstolo teria citado o porco como metáfora aplicável aos pagãos incapazes de ouvir a pregação do cristianismo e de conviver com os seus crentes. Aplicável a Simão, o Mago, de quem Pedro pedira a informações a

Clemente, logo depois de os galos cantarem e anunciarem a manhã do dia em que o iria enfrentar publicamente, a comparação, extremamente negativa e depreciativa, destinava-se a caracterizar o tipo de adversários a quem os cristãos deveriam ignorar e desprezar, para que a sua crença não se transformasse nas proverbiais pedras preciosas inutilmente mostradas e partilhadas. De facto, como o apóstolo teria explicado a Clemente, Cristo havia ensinado aos seus discípulos, conforma consta do Evangelho de Mateus(Mt 7,6), que não se deviam profanar as coisas santas, mas sim preservá-las dos contactos com as impurezas profanas, se bem que para conhecer estas últimas fosse aconselhável uma justa e ponderada avaliação prévia(266), tal como fizera Pedro ao inteirar-se junto dos conversos letrados do saber e do carácter de com quem ele iria partilhar o mesmo auditório urbano.

Com Niceta, por sua vez, um dos irmãos de Clemente, Pedro teria introduzido no seu discurso a menção ao leão e ao cão, como exemplos alegóricos comportamentais a evitar por todos os que se preparavam para entrar na comunidade dos crentes por via do baptismo. Desta feita, estaria em causa uma explicação sobre a razão pela qual a mãe de Niceta, que então se preparava para vir a receber o baptismo, não fora autorizada pelo apóstolo a sentar-se entre os que já eram cristãos.

Conforme terá dito ao filho, não se tratava de pôr em causa a sinceridade de um processo de conversão protagonizado por quem era conhecida por levar uma vida casta desde que enviuvara, e que praticava frequentemente o jejum. A questão residia na necessidade de todos os futuros cristãos cumprirem um prévio período de reflexão, e de aprendizagem dos preceitos religiosos da comunidade a que desejavam aderir. Nomeadamente a renúncia e o desprezo pelos valores terrenos e profanos, abandonando definitivamente as atitudes dos leões de má cobiça, sempre prontos a apropriar-se do que à vista lhes agradava, e fugindo dos prazeres da carne e dos sentidos como do cão raivoso(267).

Assim, tanto nos casos do lobo e do porco, como, sobretudo, nos do leão e do cão, os animais referenciam hábitos ou atitudes cujas características se haviam

transformado em ditos proverbiais aplicáveis a situações, acontecimentos ou a personalidades, de forma a melhor formular e explicitar o preciso sentido das ideias e dos discursos. Tal como se passa, por exemplo, e já fora do contexto das prédicas evangélicas, quando as *Vidas*, ao pretenderem realçar a superioridade dos apóstolos sobre os necromantes associados aos demónios, atribuem a estes últimos, conforme num episódio relativo a Santiago, a confissão de que a presença dos santos reduzia os seus poderes a formigas(268).

TETRAMORFO

Bernardo de Brihuega refere e desenvolve, a propósito da notícia da morte do evangelista Lucas, o tema das imagens que se associam quer ao seu Evangelho, quer aos de João e de Marcos, e que depois, ao longo da Idade Média, acabaram por referenciar a própria figuração dos respectivos autores, sem grandes inovações relativas à forma como o tetramorfo surge apresentado noutros textos medievais, e que analisámos num estudo anterior relativo à sua presença textual na *A Demanda do Santo Graal*(269). Assim, as *Vidas* começam por lembrar ser o touro uma figura emblemática de Lucas, dado o seu Evangelho tanto se iniciar com o episódio de um sacrifício feito ao Deus dos judeus por Zacarias, o pai de João, o Baptista, como concede uma particular importância à Paixão de Cristo, enquanto acto sacrificial feito em intenção da salvação da humanidade(270). Ora, sendo os touros ou os bois, animais sacrificados nos templos judaicos, justifica-se a sua utilização para a imagem simbólica do apóstolo.

Depois, quanto a João, Bernardo de Brihuega atribui-lhe contemplar no seu Evangelho temas e observações que ajudam a aprofundar a reflexão sobre o significado do advento de Cristo, sendo por isso que se afirma que ele “voou” mais alto que os autores dos sinópticos(271), conforme também se regista no *Livro das Aves*, decerto devido ao facto de então se lhe atribuir a escrita do Livro do Apocalipse. De facto, nesta passagem do seu texto, Bernardo de Brihuega não só

antes se refere a S. João, citando Jerónimo, como o co-irmão de Jesus que por ele fora encomendado à Virgem Maria na altura da crucificação, como depois menciona o apóstolo a escrever o Apocalipse durante o seu desterro na ilha de Patmos, salientando contar-se entre as visões que lhe haviam sido transmitidas pela divindade, a de um Anticristo identificado com o profeta Maomé(272), de acordo com uma informação certamente compreensível se tivermos em consideração como o seu responsável pertencera à corte letrada de um dos mais destacados monarcas da Hispânia da “Reconquista”, o rei Afonso X de Castela e Leão, o Sábio.

Por fim, o leão que remete para Marcos, apresenta-se justificado por o seu Evangelho atribuir grande relevo ao episódio da ressurreição de Cristo. Segundo as *Vidas*, citando Sedúlio, era sobretudo nesse texto que se encontrava devidamente realçado o significado teológico do acontecimento, atribuindo-se-lhe a simbólica dimensão de um brado de um leão no deserto, ou seja, o metafórico valor de um rugido que permitiu o despertar de todos os que se encontravam adormecidos e fragilizados(273).

OUTROS CONTEXTOS

Por fim, resta-nos mencionar a presença e a função dos animais em notícias e episódios não enquadráveis nas situações textuais antes consideradas. Trata-se, sobretudo, do seu registo enquanto montadas utilizadas em viagens e deslocações ainda não referidas, e das menções às aves e às “bestas”.

No que respeita ao primeiro tópico, as *Vidas* incluem informações, quer sobre o uso dos dromedários na Índia, fazendo notar a sua eficácia para percorrer caminhos situados em regiões agrestes e montanhosas(274), quer sobre a utilização de cavalos em circunstâncias diferentes das já analisadas. Ou seja, quer como montadas dos soldados romanos a que se atribui a escolta de Paulo, quando o apóstolo, ao dorso de uma inespecífica “besta”, fora por eles conduzido até à Cesareia, para escapar à ira dos judeus(275), quer na dos animais dos quatro

cavaleiros responsáveis pela guarda armada do apóstolo Pedro na prisão de Jerusalém, onde fora encerrado por ordens de Herodes Agripa(276), ou mesmo na qualidade de transporte utilizado pelo evangelista João para alcançar o esconderijo em que se escondia um seu antigo discípulo, que então chefiava um grupo de malfeitores e ladrões, com o fim de o persuadir a desistir dessa vida, sendo tal objectivo não só alcançado como amplamente superado, dado referir-se como ele chegou depois a ser sagrado bispo pelo apóstolo(277).

No seu conjunto, todas estas referências aos cavalos merecem algumas considerações. De facto, embora uma delas registe o seu uso como montada de um apóstolo, fá-lo num contexto em que se requeria uma viagem rápida e improvisada, fora, portanto, do que seria uma típica deslocação evangélica. Sendo assim, parece ser de realçar que as restantes menções respeitam a guardas e soldados ao serviço do império pagão, conotando desse modo os cavalos a funções e a poderes profanos de sentido negativo nas tradições culturais da Antiguidade judaico-cristã, o que, por outro lado, surge textualmente realçado pelo facto de os animais se associarem a notícias relativas a detenções de varões apostólicos, a quem as *Vidas* atribuem, no caso de Paulo, uma “besta” como animal de deslocação, significando certamente, por contraste com a indicação relativa às montadas da restante comitiva.

Neste sentido, a representação textual dos cavalos em todos estes episódios, difere consideravelmente do que já mencionámos a propósito dos milagres medievais de Santiago. Ou seja, a que os valoriza no âmbito das tradições peninsulares da “Reconquista” e das que remetem para o prestígio detido pelos cavalos na sociedade feudal cavaleiresca europeia, sendo de acentuar como tais animais, para além de se conotarem com combates e actividades guerreiras de sentido positivo, constituíam uma importante fonte de riqueza hispânica exportada para todo o Ocidente, sobretudo no que respeita aos equinos de criação muçulmana.

Quanto às aves, para lá de figurarem, como já referimos, nas dissertações mitológicas feitas por Clemente e seus irmãos ao apóstolo Pedro, encontram-se

também registadas em dois episódios relativos ao rei judaico Herodes Agripa, que já antes haviam sido narrados nas *Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo. O primeiro, diz respeito à história do significado premonitório que teria tido para o soberano, então prisioneiro de Tibério, a movimentação de uma ave, o “uio”, quando pousara no ramo de uma árvore situada por cima da sua cabeça. De facto, segundo um cavaleiro grego que era seu companheiro de prisão, o voo do “uio” significaria dois presságios, o de que proximamente aconteceria a libertação de Herodes, a quem estariam reservadas grandes honrarias em Roma, e um próspero e pacífico reinado, e o de que, quando voltasse a ver de novo a ave, apenas lhe restariam três dias de vida.

Tendo tudo começado a decorrer conforme predissera o cavaleiro, o rei viu e ouviu de novo o “uio”, quando, ao sair do seu palácio, fora aclamado pelos súbditos como se fosse um deus. De acordo com as *Vidas*, teria sido então que Herodes, assustado com o cumprimento da profecia, começou a sentir a doença que lhe viria a provocar a morte ocorrida três dias depois, com o seu corpo cheio de vermes(278).

No texto de Flávio Josefo, a história encontra-se narrada de forma diferente. A atribuição do presságio figura atribuída a um prisioneiro germânico, e são cinco os dias referidos para a morte a ocorrer após o segundo encontro com a ave, que aí surge, por sua vez, identificada com um “bubo”, ou seja, a designação latina de um mocho(279). Não sendo certo que o “uio” de Bernardo de Brihuega corresponda exactamente ao “bubo” de Flávio Josefo, é plausível que o pudesse ser, tendo em conta a circunstância, apontada por Charbonneau-Lassay, de a tradição greco-judaica atribuir ao pio do mocho a qualidade de presságio de um acontecimento funesto que o cristianismo transformou em maligno ou demoníaco(280).

Quanto ao segundo episódio, refere-se à notícia da águia de ouro que o rei Herodes mandara colocar na porta do templo de Jerusalém, identificando-se como fonte a “Grande História”, ou seja, a *General História* de Afonso X de Castela e Leão(281). No texto de Flávio Josefo, o acontecimento encontra-se mais desenvolvido, explicando-se como a colocação no templo da grande ave de ouro,

fora entendida pelos judeus como uma violação à lei judaica que proibia a representação de imagens num local consagrado a Deus, para depois contar que a indignação popular levava a que a imagem fosse por fim retirada. Por outro lado, a obra de Josefo também se preocupa em enquadrar o episódio através da referência a um conjunto de medidas providas pelo rei que depois foram contestadas, contextualizando-se essas práticas no âmbito dos estreitos contactos mantidos pela corte do soberano judaico com a dos imperadores romanos. Teria sido, aliás, a adopção por parte de Herodes de muitos costumes e procedimentos imperiais romanos que chocara e revoltara o povo judaico no final do seu reinado(282).

Por fim, relativamente à utilização do colectivo “besta” para designar animais, confirmam-se as conclusões já avançadas na análise de outras obras. Com efeito, tal como nos textos anteriores, também o vocábulo aparece utilizado nas *Vidas* para, sobretudo, designar as montadas e os animais de transporte, embora também se aplique ao conjunto dos animais “bravos” ou selvagens, tal como ocorre no relato dos milagres em que o apóstolo André neutraliza a ferocidade do javali e do leopardo. Cita-se, contudo, a ocorrência de “besta” para mencionar o Anticristo que surge associado a Maomé. Neste caso, o vocábulo adquire significações pejorativas, situadas muito além das que referenciam a selvajaria e a perigosidade dos animais ferozes, já que remete, à semelhança da *Visão de Túndalo*, para seres demoníacos.

Notas-Textos Sagrados

- 1) A. A. Nascimento, “Bíblia: Traduções em Português” in DLM, p.88.
- 2) *Bíblia Medieval Portuguesa-Historias d’Abreviado Testamento Velho Segundo o Meestre das Historias Scolasticas*, S. S. Neto, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1985, sigla: BM.
- 3) “Estoria de Job” in J. M. Castro (ed. e est.), “Versão Medieval Inédita do Livro de Job”, sigla: EJ, *Disdaskalia*, Lisboa, Vol.8 (1973), pp.83-132.
- 4) *Vidas e Paixões dos Apóstolos: ms alcobacense 280 da B. N. de Lisboa Confrontado Com a Edição de Lisboa, 1505/Bernardo de Brihuega*, I. V. Cepeda (ed. e est.); Lisboa, INIC-Centro de

- Linguística da Universidade de Lisboa, Vol.1, sigla: VPa1, 1982,
Vol.2, sigla: VPa2, 1989.
- 5) A. A. Nascimento, “Bíblia: Traduções em Português”, pp.89-90,
Mário Martins, “A História do Velho Testamento em Português do
Século XIV”, *Brotéria*, Lisboa, Vol.89 (1959), pp.429-440.
- 6) M. Martins, “A História do Velho Testamento em Português do
Século XIV”, pp.431,438.
- 7) Idem, p.430.
- 8) Ibidem.
- 9) Idem, p.429-440.
- 10) Idem, p.431.
- 11) A. A. Nascimento, “Bíblia: Traduções em Português”, p.90.
- 12) J. M. Castro, Op. Cit., pp.83-92.
- 13) A. A. Nascimento, “Bíblia: Traduções em Português”, p.90.
- 14) Ibidem.
- 15) VPa1, pp.XXXVII-XXXIX.
- 16) Idem, p.XV.
- 17) Idem, pp.XXVIII,XXIX.
- 18) Idem, pp.XXX,XXXI.
- 19) Idem, pp.XXXI,XXXII.
- 20) Idem, p.XIII.
- 21) I. V. Cepeda, “Autos dos Apóstolos” in DLM, p.76.
- 22) Ibidem.
- 23) BM, p.22.
- 24) Idem, p.23.
- 25) Idem, p.23,24.
- 26) Ibidem.
- 27) Idem, p.25.
- 28) Idem, p.24.
- 29) Idem, pp.25,26.

- 30) Idem, p.26.
- 31) Ibidem.
- 32) Idem, p.27.
- 33) Idem, p.28.
- 34) Ibidem.
- 35) Idem, pp.27,28.
- 36) Idem, p.28.
- 37) Idem, pp.29-31.
- 38) Ibidem.
- 39) Ibidem.
- 40) Idem, p.31.
- 41) Ibidem.
- 42) Idem, p.34.
- 43) Idem, pp.38,43.
- 44) Idem, p.44.
- 45) Idem, p.49.
- 46) Idem, p.54,55.
- 47) Idem, p.57.
- 48) Idem, p.59.
- 49) Idem, p.71.
- 50) Idem, p.70.
- 51) Idem, p.251.
- 52) Idem, pp.38,49.
- 53) Idem, p.64-66.
- 54) Idem, pp.75,76.
- 55) Idem, pp.76,77.
- 56) FIS, pp.174-176.
- 57) BM, pp.77-79.
- 58) Idem, pp.88,91.
- 59) Idem, pp.91,92.

- 60) Idem, pp.92,93.
- 61) Idem, pp.93-95.
- 62) Idem, pp.95,96.
- 63) Idem, pp.98,99.
- 64) Idem, pp.101,102.
- 65) Idem, pp.130,131.
- 66) Idem, p.136.
- 67) Idem, p.138.
- 68) Idem, p.139,140.
- 69) Idem, pp. 173-178.
- 70) Idem, p.183.
- 71) G. Heinz- Mohr, Op. Cit., p.216.
- 72) BM, pp.202,203.
- 73) Idem, p.203-205.
- 74) Idem, pp.268,269.
- 75) Idem, pp.269,270.
- 76) Idem, pp.281,296,297.
- 77) Idem, p.273.
- 78) Idem, p.286.
- 79) Idem, p.287.
- 80) Idem, p.304.
- 81) Idem, p.314.
- 82) Idem, pp.323-330.
- 83) Idem, pp.334,335.
- 84) Idem, p.340.
- 85) Idem, p.335.
- 86) Idem, p.340.
- 87) Idem, pp.346,347.
- 88) Idem, pp.349,350.
- 89) Idem, pp.351,352

- 90) G. Heinz-Mohr, Op. Cit., p.354.
- 91) Idem, p.106.
- 92) Idem, p.107.
- 93) Idem, p.98
- 94) Idem, pp.107,108.
- 95) Idem, pp.111,112.
- 96) Idem, p.109.
- 97) Idem, p.112.
- 98) Idem, pp.124-126.
- 99) Ibidem.
- 100) BM, pp.125,126.
- 101) G. Heinz-Mohr, p. 338.
- 102) BM, pp.182,183.
- 103) Idem, p.263.
- 104) Idem, p.203.
- 105) Idem, pp.251,252.
- 106) Idem, pp.173,174.
- 107) Idem, p.210.
- 108) Idem, pp.140,141.
- 109) Idem, p.274.
- 110) Idem, p.366-368.
- 111) Idem, p.144.
- 112) Ibidem.
- 113) Idem, p.362.
- 114) Idem, p.385.
- 115) Idem, p.415.
- 116) Idem, pp.379,380.
- 117) L. Charbonneau-Lassay, Op. Cit., Vol I, p.134.
- 118) G. Heinz-Mohr, Op. Cit., p.57.
- 119) BM, pp.116,117.

- 120) Idem, p.144.
- 121) Idem, p.268.
- 122) Idem, p.287.
- 123) Idem, p.303.
- 124) Idem, p.323.
- 125) Idem, p.381.
- 126) Idem, pp.96,97.
- 127) Ibidem.
- 128) Idem, pp.255-258.
- 129) Idem, p.260.
- 130) Ibidem.
- 131) Idem, p.262.
- 132) Idem, p.264.
- 133) Idem, p.265.
- 134) Idem, pp.266,267.
- 135) Idem, p.89.
- 136) Idem, p.163.
- 137) Idem, p.211.
- 138) Idem, p.188,189.
- 139) Idem, p.185.
- 140) Idem, p.246.
- 141) Idem, p.255.
- 142) Idem, p.274.
- 143) Idem, pp.44,45,62,224,328.
- 144) Idem, p.328.
- 145) Idem, pp.44,45.
- 146) Idem, p.235.
- 147) Idem, p.139.
- 148) Idem, p.207.
- 149) Idem, pp.99,161,172,300,391,396,403,409.

- 150) Idem, pp.274,376,380.
- 151) Idem, p.172.
- 152) Idem, p.391.
- 153) Idem, p.396.
- 154) Idem, p.230.
- 155) A Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Edições Paulinas, ed. revista, 985.
- 156) J. Bichon, Op.Cit, pp.201,226.
- 157) J. Toynbee, Animals in Roman Life and Art, London, Thames and Hudson, 973, pp. 65,66,67.
- 158) BM, p.141.
- 159) Idem, p.212.
- 160) Idem, p.229.
- 161) Idem, p.390.
- 162) Idem, pp. 183,185.
- 163) Idem, p.86.
- 164) L. Charbonneau-Lassay, Op. Cit., Vol. II, p.599.
- 165) Ibidem.
- 166) Plínio, Histoire Naturelle, Livres VIII, IX, X XI, A. Ernout (ed.), 4 Vols, Les Belles Lettres, 1952, 1955, 1961, 1947, sigla: PLI, Liv. X, 31.
- 167) ETI, XII, 7, 16.
- 168) G. Heinz-Mohr, Op.Cit., p.84.
- 169) BM, p.132.
- 170) Idem, p.174.
- 171) Idem, p.365.
- 172) Idem, p.278.
- 173) Idem, p.212.
- 174) Idem, p.219.
- 175) Idem, p.293.

- 176) Idem, p.25.
- 177) Idem, p.29.
- 178) Idem, pp.23,28,62,246,270,303,346,347.
- 179) Idem, pp.94,173.
- 180) Idem, p.107.
- 181) EJ, p.93.
- 182) Idem, p.94.
- 183) Idem, pp.94,95.
- 184) Idem, pp.95,96.
- 185) Bíblia de Jerusalém, p.879.
- 186) EJ, p.130.
- 187) Idem, pp.130,131.
- 188) Idem, p.112.
- 189) Idem, p.117.
- 190) Idem, p.119.
- 191) Idem, p.98.
- 192) Idem, p.108.
- 193) Idem, p.122.
- 194) Ibidem.
- 195) Idem, p.101.
- 196) Idem, pp.102,103.
- 197) Idem, p.98.
- 198) Idem, p.105.
- 199) Idem, p.100.
- 200) *Bíblia de Jerusalém*, pp.890,891, Nota o.
- 201) VPa1, p.120.
- 202) Idem, p.121.
- 203) Idem, pp.121,122.
- 204) Idem, pp.122-124.
- 205) Idem, pp.125,126.

- 206) Idem, p.137.
- 207) Idem, p.118.
- 208) VPa2, pp.165-167.
- 209) Idem, pp.269,270.
- 210) Idem, pp.235,236.
- 211) Idem, pp.372-374.
- 212) Idem, pp.375,376.
- 213) Idem, pp.342,343.
- 214) Idem, pp.224-227.
- 215) Idem, pp.83-89.
- 216) Idem, pp.72-74.
- 217) Idem, pp.269-275.
- 218) Idem, pp.304,305.
- 219) Idem, pp.308,309.
- 220) Idem, pp.168,169.
- 221) Idem, pp.154,155.
- 222) Idem, pp.156,157.
- 223) Idem, pp.118,119.
- 224) Idem, pp.235,236.
- 225) VPa1, pp.273-277.
- 226) Idem, pp.279-284.
- 227) Idem, pp.293-295.
- 228) Idem, pp.300-302.
- 229) Idem, pp.316,317.
- 230) Idem, pp.336,337.
- 231) Idem, 318-321.
- 232) P. Chambel, Op. Cit., pp.76-90.
- 233) VPa1, pp.322-328.
- 234) Idem, p.160.
- 235) Idem, pp.235-251.

- 236) VPa2, p.113.
- 237) Idem, p.121.
- 238) Idem, p.279.
- 239) Idem, p.217,218.
- 240) Idem, pp.245-247.
- 241) Idem, p.163.
- 242) Idem, pp.14,15.
- 243) VPa1, pp. 213,214.
- 244) Idem, p.216.
- 245) P. Grimal, Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine, Paris, Presses Universitaires de France, 8^a ed., 1986, p.305.
- 246) Idem, p.131.
- 247) VPa1, p.216.
- 248) P. Grimal, Op.Cit., pp.257, 312.
- 249) Idem, p.312.
- 250) M. R. Gonçalves, Imagens e Símbolos Animais na Poesia Greco-Latina, Dissertação de Doutorado, Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa. 1983, p.472.
- 251) Ibidem.
- 252) VPa1, pp.217,218.
- 253) Idem, p.218.
- 254) J. Chevalier, A. Gheerbrant, Op. Cit, p.515, J Lima, “Dagon” in Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura, Vol. 6, Lisboa, Editorial Verbo, 1988, pp.712,713.
- 255) VPa1, pp,223-224
- 256) Idem, p.142.
- 257) Idem, pp.76,77.
- 258) VPa2, pp.107,108.
- 259) Idem, pp.362-364.
- 260) VPa1, pp.95-97.

- 261) Idem, p.266.
- 262) VPa2, pp.292-294.
- 263) Idem, pp.142-146.
- 264) Idem, pp.53,54.
- 265) VPa1, p.89.
- 266) Idem, p.154-156.
- 267) Idem, pp.189-191.
- 268) Idem, p.259.
- 269) P. Chambel, Op.Cit, pp.32-40.
- 270) VPa2, p.370.
- 271) Idem, pp.323,324.
- 272) Idem, p.326.
- 273) Idem, p.353.
- 274) Idem, p.261.
- 275) Idem, p.67.
- 276) Idem, p.1.
- 277) Idem, pp.348,349.
- 278) Idem, pp.4-7.
- 279) Josephus, Jewish Antiquities, vol. IX (Books XVIII-XX), trans. by L. Feldman, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp.123-125.
- 280) L. Charbonneau-Lassay, Op. Cit., Vol. I, pp.369,370.
- 281) VPa1, p.35.
- 282) Josephus, Op. Cit., Vol.VII (Books XV-XVII), trans. by R. Marcus and A. Wikgren, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969, pp.150-155,442,443.

CAPÍTULO III

BESTIÁRIOS

Entre os bestiários produzidos ou traduzidos no Portugal de Duzentos e

Trezentos, contam-se o *Livro das Aves* e o *Horto do Esposo*, se bem que este último transcenda as características próprias de um texto desse tipo.

O *Livro das Aves*, do século XIV, consiste numa versão para português do “1º livro do *De bestiis et aliis rebus*, do pseudo Hugo de S. Victor, provavelmente da autoria de Hugo de Folieto”. Encontra-se estruturado em “tratados autónomos onde se discorre sobre determinada ave, apresentando suas virtudes ou defeitos com a simbologia correspondente aplicável ao homem”, permanecendo desconhecido o responsável pela tradução portuguesa(1).

O manuscrito faz parte de um códice com cerca de mais de duzentas folhas de pergaminho, oriundo ““certamente do desbarato dalgum mosteiro ou casa religiosa ou por causa da extinção das Ordens, em 1834, ou por causa dos actos violentos que se seguiram aos acontecimentos de 1910””(2). Tendo sido adquirido por Jorge Faria, e por ele depositado depois durante algum tempo na Biblioteca Nacional de Lisboa para ser copiado, o manuscrito foi posteriormente comprado pelo Professor Serafim da Silva Neto que o levou para o Brasil e o incorporou na sua biblioteca particular(3), de onde foi editado, em 1965, por Jacira Mota, Rosa Matos, Vera Sampaio e N. Rossi, sendo esta a edição por nós utilizada. Escrito a uma só mão, numa letra classificada por Pedro de Azevedo como ““minúsculas do séc. XIV””(4), encontra-se truncado e em estado bastante fragmentado.

Quanto à obra que esteve na sua origem, o *De bestiis et aliis rebus*, existem três cópias portuguesas do original latino. Duas delas existentes nas antigas bibliotecas dos mosteiros de Coimbra e do Lorvão, remontam ao século XII, enquanto a que figurava na livraria do cenóbio de Alcobaça foi aí copiada nos finais do século XIII ou já na centúria seguinte(5)

De uma forma geral, o *Livro das Aves* não se apresenta como uma pura tradução do texto latino do *De bestiis*, sendo preferível designá-lo como uma “versão” portuguesa dessa mesma obra, dada a presença na interpretação simbólica dos animais que figuram nos tratados de várias “digressões, simplificações e acréscimos”(6). De facto, mesmo tendo em conta que algumas dessas variantes se podem ter ficado a dever ao estado fragmentado do manuscrito do *Livro das Aves*

que chegou até nós, são poucos os sentidos simbólicos dos seres referidos que se “aproximam bastante, ou quase literalmente do original”, sendo mesmo da responsabilidade do anónimo tradutor, quer a parte respeitante aos “cascaavees do açor”, quer a digressão feita sobre “San Matheus, Ssã Marcos e Ssã Lucha”(7).

Já que no que diz respeito às características das aves de cada um dos tratados, a versão portuguesa do *De bestiis* revela-se muito próxima da que se apresenta nos seus anteriores textos latinos portugueses, conforme o revela uma comparação com o conteúdo do *Livro das Aves* recentemente publicado por Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Neste caso, o autor da versão quatrocentista em língua vulgar apenas procede a uma ou outra supressão, mantendo-se fiel, no essencial, aos textos cujas fontes foram exaustiva e criteriosamente apontadas por Maria Isabel Rebelo Gonçalves, ou seja, para além da Bíblia, “passos do *Fisiólogo*, de Beda, de S. Gregório Magno, de Santo Isidoro de Sevilha, de S. Jerónimo e de Rábano Mauro”(8).

Quanto ao *Horto do Esposo*, trata-se de uma “obra em português de carácter moral e ascético, dos finais do século XIV, inícios do XV, de autor desconhecido”, embora oriunda do mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, a qual foi transmitida “através de dois manuscritos, com datas diferentes, o Alc. 198 e o Alc. 212, não sendo nenhum deles o original mais antigo”(9). Na verdade, segundo Bertil Maler, ambos se apresentam como cópias de um manuscrito feito a partir do original(10).

De acordo com Mário Martins, foi provavelmente redigido por um monge, visto se encontrar dedicado a uma “irmã e companheira da casa divinal e humanal”, isto é, “alguma freira, irmã dele, pelo sangue e pelo espírito por pertencerem ambos à profissão religiosa”(11), identificando-se, de acordo com Bertil Maler, com um letrado que considera ter possuído “uma cultura de certo nível”(12). De facto, conforme o romanista sueco a quem se ficou a dever a primeira e até agora única edição da obra, foram muitas as fontes utilizadas, mesmo que algumas delas o possam ter sido a partir de “algumas daquelas colecções de citações ou florigénios, compostos para a comodidade dos predicadores e outros livros em que sob verbetes arreglados em ordem alfabética, foram reunidos em ditos autoritativos de

autores clássicos”(13)

Apontado como um texto que “mantém todas as rasgos características de português da segunda metade do séc. XIV”,(14) o *Horto do Esposo* foi datado por Bertil Maler e por Augusto Magne(15) como uma obra redigida “o mais tarde por volta de 1390, provavelmente na segunda metade da década de 1380-1390”(16), citando ambos os autores Mário Martins, a quem se ficara a dever a indicação de que o seu autor referenciava os acontecimentos ocorridos em Portugal após a morte de D. Fernando(17). Contudo, de acordo com o estudioso português, o texto seria posterior, correspondendo à escrita de um contemporâneo de Fernão Lopes, ou seja, por um dos “homens que viram as perturbações que se seguiram à morte de D. Fernando”(18). Com efeito, para Mário Martins, embora o autor do *Horto* se revelasse portador do “pensamento dominante da sua época, ao sol-pôr da Idade Média”, tê-lo-ia redigido durante a primeira metade de Quatrocentos(19).

Não nos competindo resolver a questão da mais provável datação da redacção do *Horto do Esposo*, consideraremos a vertente da obra susceptível de a fazer figurar entre os bestiários medievais como susceptível de se poder enquadrar no contexto da produção letrada dos séculos XIII e XIV. De facto, mesmo que se venha a provar a sua definitiva condição de um texto redigido nos começos de Quatrocentos, o fabulário contido no *Horto do Esposo* não deixa de se aproximar das características próprias dos seus congéneres europeus dos séculos XIII e XIV, dos quais aliás se serve, sobretudo o *De proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês.

Contudo, tal não significa que o *Horto do Esposo* deixe de se apresentar globalmente, como o referem Diaz Ferrero e Horácio Peixeiro, na sequência de Mário Martins, na qualidade de obra de feição alegorizante cuja “contextura doutrinal” remete para as “tendências estéticas, ligeiramente pessimistas e misóginas” de um “estoicismo cristianizado”, muito semelhante à “exaltação de valores irénicos que os humanistas haviam de reafirmar”. De facto, conforme desenvolvem Peixeiro e Ferrero, quer a circunstância de o autor do *Horto do Esposo* colocar “o homem no centro da criação, tudo se explicando em função de

si”, quer o cepticismo com que se pronuncia “em relação à sabedoria vã e à arrogância dos filósofos”, contrapondo-lhes a necessidade de um “ regresso às fontes” e “à genuinidade do ideal cristão” para o atingir de uma sabedoria “alcançada nas Escrituras, na contemplação e na vida solitária”(20), parecem remeter no seu conjunto para propósitos e ideais marcadamente quatrocentistas. Nada disso impede que o *Horto do Esposo* desenvolva matérias respeitantes às “coisas maravilhosas do mundo” e às “propriedades das animalias”(21), através de um saber ainda muito próximo do utilizado pelos bestiários medievais dos séculos XIII e XIV.

LIVRO DAS AVES

A versão portuguesa da obra atribuída a Hugo de Folieto começa com uma declaração de intenções: “En aqueste livro mais me trabalho eu de prazer aos simplezes e aos rudes ca de dar e d’acrecentar sabença aaqueles que letrados e doctores son e deytar de mĩ aguas de sabença e de grandes entêdimentoos”(22). De acordo com tal declaração, a obra não se pretende dirigida aos “desvayrados sisos e entêdimentos que os doctores de Theologia poserõ en espoendo as outuridades da Escritura Sancta”(23), mas antes a um auditório a quem se pretende transmitir modelos comportamentais próprios de um bom cristão, ou seja, conforme se avisa, “solamente porremos, como dicto he, as propriedades que as aves e algũas outras animalhas am. E assemelha-las-emos aos costumes que os homẽes am”(24).

De uma forma bastante sintética, um tal texto, resume os objectivos de qualquer bestiário. Apresenta as características dos comportamentos, neste caso de diversas aves, para delas extrair por via alegórico-simbólica, ensinamentos morais destinados ao aperfeiçoamento espiritual dos cristãos, ensinando-lhes a refutar os bens e os prazeres mundanos, para assim poderem vir mais tarde usufruir as graças do Paraíso celeste.

Na nossa abordagem da fonte, seguiremos a sequência textual dos tratados nela apresentados. Apontaremos, relativamente a cada um deles, as características e as simbologias referidas, confrontando-as depois com as que se encontram presentes na cópia portuguesa do *De bestiis et aliis rebus*, que foi recentemente editada por Maria Isabel Rebelo Gonçalves.

O facto já assinalado de a fonte em análise corresponder a um texto que chegou até nós bastante truncado e fragmentado, impossibilita, no entanto, o aprofundamento comparativo de alguns dos tratados, nomeadamente a parte relativa às conotações simbólicas neles desenvolvidas. No caso do tratado sobre a cegonha, essas lacunas textuais revelam-se particularmente graves, tanto relativo aos comportamentos atribuídos à ave, como ao das respectivas simbologias, justificando-se, portanto, a omissão de uma sua análise.

POMBA

Após a associação da pomba que geme, em vez de cantar, à alma fiel e simples que chora pelos pecados cometidos, o tratado respeitante a esta ave desenvolve os paralelos que a fazem representar os comportamentos próprios de um homem bom e simples. Nesse sentido, começa-se por referir como a ave que não tinha fel se reflectia em quem não manifestava qualquer amargura, raiva ou queixa contra os seus semelhantes, e antes se revelava inclinado, também de acordo com o comportamento dessas aves que muito gostavam de se beijar, a viver em paz e a procurar companhia entre os que lhe ensinassem a aprender o bem, fazendo-o, aliás, mais uma vez, a exemplo dos animais que sempre voavam em bandos.

Depois, continuando com as analogias, tanto se lembra como o facto de a pomba não viver do mesmo modo que o açor ou o falcão, sem se alimentar, portanto, de outras aves, a aproximava dos homens bons que não diziam mal uns dos outros e que não punham em causa a reputação alheia, como também se faz notar que o hábito de a ave escolher sempre os melhores grãos para comer, a fazia semelhar ao

homem que guardava e escolhia as melhores coisas para quando necessitasse, do mesmo modo, aliás, que a circunstância de ela não se alimentar de cadáveres a faria espelhar os que não se deleitavam com os sabores e os prazeres carnaís, enquanto, por sua vez, o costume de fazer os ninhos nas pedras frestadas, a remeteria para os homens bons que repousavam e colocavam a sua esperança nas chagas de Cristo, já que tais locais simbolizariam, conforme teria dito a Escritura, o martírio sofrido por Cristo para a salvação da humanidade. De resto, os mesmos processos comparativos ainda se utilizam, quer para colocar em paralelo o costume de a pomba se alçar sobre as águas para nelas detectar o reflexo de alguma ave predadora, sendo esse o caso do citado açor, e assim dela se proteger, com o do homem bom a quem o estudo das Sagradas Escrituras faz aprender a conhecer os enganos do diabo, para os poder precaver e evitar, quer para simbolizar na circunstância de a ave habitualmente gerar duas crias, a existência de dois princípios irmanados, os do amor a Deus e ao próximo, sem os quais ninguém se poderia vir a salvar.

Na sua parte final, o tratado da pomba resume todas as analogias atrás indicadas, conotando a ave com o homem que conseguiria vir a tomar asas capazes de o fazer voar até ao céu, onde acabaria por eternamente reflectir, na feliz companhia do Senhor, sobre os bens que fizera e os maus comportamentos que conseguira evitar, ou seja, na qualidade do bom cristão a quem estaria reservado o Paraíso⁽²⁵⁾. No seu conjunto, veicula-se, então, uma muito positiva simbologia da pomba, já que se associa à alma fiel do crente cujo comportamento se revela merecedor de morar no Paraíso, junto dos eleitos e da própria divindade.

Essa valorização, que ficou a dever ao cristianismo, como já antes desenvolvemos, a sua principal formulação, acaba, no entanto, por se apresentar muito mais resumida do que a antes contida nas cópias latinas do *De bestiis* atribuído a Hugo de Folieto. Com efeito, tendo em conta a edição e o estudo feito por Maria Isabel Rebelo Gonçalves, relativamente a esses textos, verifica-se a ausência das características comportamentais da pomba que a faziam simbolizar os fiéis, a graça do Espírito Santo, a Igreja, os mártires, os justos, os prelados e os

pregadores(26).

AÇOR

Depois de ter figurado, a propósito da pomba, na qualidade de ave predadora, que remetia para os enganos do diabo, o açor surge no seu tratado de uma forma menos negativa e relativizada, já que nele se distingue o ser selvagem do posteriormente domesticado para a actividade venatória, ou seja, após o treino nele efectuado pelo homem o vir a tornar obediente. Nesse sentido, se o tratado começa por recordar que o açor selvagem ataca as aves mansas para as comer, logo passa a lembrar como a ave domesticada apenas se dedica à caça das selvagens, ao mesmo tempo que acaba por confiar ao seu senhor a tarefa de as abrir para a alimentar, separando-lhes o coração do que se encontra nos seus ventres, isto é, do esterco e das tripas que provocam o apodrecimento do corpo das presas e a exalação de maus odores.

Do ponto de vista simbólico, essas duas facetas do açor apresentam-se de forma antagónica. A ave selvagem conota-se com o homem mau que sempre obra para destruir os feitos dos simples e dos bons. Depois de domesticada, ela remete para o prelado de boa alma, dado que, tal como o açor caça e mata as aves bravias, também ele, pelo seu exemplo de vida e acções de pregação, conduz os leigos para o serviço de Deus, neles fazendo perecer os prazeres e os deleites da carne pelo apelo à mortificação. Por sua vez, a componente humana da domesticação do açor também implica o desenvolvimento de específicas conotações simbólicas. De facto, o tratado tanto explica ser o senhor do açor, que lhe abre o corpo das presas e lhe oferece os corações, um símbolo da própria divindade, já que, citando-se as Sagradas Escrituras, compete a Deus alertar os homens para os perigos e para a morte a que estão sujeitos os que vivem pelo prazer da carne, como se compara quem transporta o açor manso durante as caçadas, e que, igualmente, lhes destina os corações das presas para alimento, com o homem obediente a Deus que, pela

confissão, se redime dos pecados e não os torna a praticar. Para além disso, também o acto de afastar o esterco e as impurezas que provocam os maus odores do corpo das aves caçadas, surge como uma imagem do homem que consegue tirar de si a lembrança do prazer usufruído pelo pecado, para que não seja tentado a repeti-lo e possa evitar que a alma fique perturbada pela lembrança do usufruto de um prazer terreno e carnal.

Ao continuar a decifração do sentido das acções provocadas pelo treinador do açor manso, o texto prossegue com a explicação de como a sua função de transportar o corpo das aves caçadas para a mesa do seu senhor, nele acaba por figurar o homem bom e obediente à Igreja que, pelo exemplo da vida que leva, faz os pecadores penitenciarem-se, surgindo depois, logo após uma parte hoje perdida do texto, a referência aos dois grilhões que, ao prenderem os pés das almas, remetem alegoricamente para o temor do Juízo Final e para a consciência dos tormentos destinados à alma do pecador. Ou seja, para obstáculos capazes de refrear, quer no corpo do homem que vai para onde ele quer, quer na sua alma, que se guia pelo pensamento e pelo desejo, tudo o que pudesse praticar em seu prejuízo(27).

A circunstância da existência da referida lacuna textual, torna difícil determinar com rigor as analogias simbólicas que conduziram à consideração do tópico dos grilhões da alma. Contudo, tendo em conta a correspondência anteriormente feita entre os binómios açor bravio/açor manso e os homens mundanais/bons prelados, é natural que os grilhões referenciam as normas de conduta moral veiculadas pelos religiosos, uma vez que, ao serem comparados ao condutor e treinador do açor, competindo-lhes, portanto, servir o dono da ave e dela afastar as tripas e o esterco das suas presas, se tornam susceptíveis de figurarem os homens que renunciam a uma vida de pecado e de prazer terreno para se posicionarem como portadores de uma conduta espiritual exemplar, e assim, guiarem os bons cristãos para a obediência e para o louvor à divindade.

Neste contexto, a versão portuguesa do *Livro das Aves* afasta-se significativamente do texto presente nas cópias antes feitas no país, da obra

atribuída a Hugo de Folieto, já que nelas não se distingue entre o seu dono e o seu treinador e portador durante a caça, apenas surgindo referenciado, para lá das presas feitas pela ave predadora, o respectivo possuidor. Nesse sentido, o *Livro das Aves* em português revela-se mais atento às hierarquias morais, visto considerar, em vez da escala pecadores/religiosos/divindade, a dos pecadores/justos/religiosos/Deus. Contudo, mais do que uma alegoria comportamental sobre a importância dos clérigos para a disciplina da conduta dos leigos, os grilhões da alma parecem sobretudo reflectir a intenção de reservar aos monges a condição de uma superior e valorizada elite espiritual e eclesiástica. Com efeito, é sobretudo a eles que alude o texto do tratado do açor quando, a seguir, se dedica à explanação do sentido simbólico dos instrumentos necessários à manutenção das aves caçadoras e dos utilizados durante as respectivas actividades venatórias.

O primeiro instrumento a ser referido é a vessada, ou seja, a corrente que prende o açor à alcândora, explicando-se como o facto de corresponder a um objecto cujo couro era proveniente da pele de animais mortos, a fazia conotar-se, quer com a mortificação da carne, quer, provavelmente, já que a partir de aqui surgem de novo as lacunas próprias de um texto muito fragmentado, com os monges, visto a eles deverem aludir as ainda legíveis expressões de “deleyto da carne” ou do “bõõ religioso”. De facto, tal parece poder-se concluir ao ter em conta, como uma vez ultrapassadas as lacunas textuais, o texto passa claramente a referir os monges a propósito da simbologia atribuída ao acto de ser retirada a vessada do açor.

Com efeito, logo então se afirma ser essa uma situação paralela à do religioso a quem os seus superiores, demonstrando-lhe a confiança devida a quem sempre lhes obedecera, podiam enviar para adquirir os bens temporais necessários ao sustento do mosteiro, visto que, tal como sucedia com o açor depois de caçar, ele sempre regressaria para se colocar sob a alçada do seu superior⁽²⁸⁾. De resto, o monge também serve de referência à explicação do sentido a atribuir aos guizos que o açor utiliza durante a caça. Destinados a assustar as presas para mais rapidamente as tomar, funcionariam como os que um monge obediente à ordem faria soar bem

longe, quando possuía um bom conhecimento das Escrituras e detinha a fama de bom pregador, explicando-se num texto mais uma vez fragmentado, que eles impediriam os maus cristãos de levar uma má vida, trazendo-os de novo para o serviço do Senhor, ou seja, tornando-os “quinhoeiros” dos bens da Igreja(29).

Em suma, no tratado do açor desenvolve-se claramente uma analogia positiva e valorativa entre o animal domesticado e o monge que cumpre fielmente os princípios da sua ordem e os deveres que lhe são destinados, apresentando-se, portanto, como um religioso cujo superior bom comportamento e exemplo conduz os pecadores à remissão das suas faltas. Na verdade, talvez seja essa a razão pela qual o texto português opta por dedicar o tratado que nas versões latinas tem por tema o “accipiter”, ou seja, a designação de um animal que, segundo Maria Isabel Rebelo Gonçalves, tanto pode referir o açor como o falcão(30), à primeira dessas aves, ao mesmo tempo que desenvolve em sua intenção novas e originais informações e sentidos em relação aos textos do *De bestiis*. De facto, quer a circunstância de se insistir na informação de que a ave sempre regressava à mão do caçador que a soltara, quer a de o animal exhibia guizos, os “cascavees”, encontram-se ausentes dos textos latinos do *Livro das Aves*. Ora, no primeiro caso trata-se de uma característica que sendo própria do açor, e também do gavião, não ocorre em relação ao falcão porque essa ave não retorna ao punho de quem a soltou, pelo que é necessário utilizar um pequeno objecto cujas penas simulam um pequeno pássaro, para de novo a atrair ao caçador e a voltar a prender(31). Nesse sentido, o falcão dificilmente poderia ser comparável ao monge e às suas ideais qualidades de obediência e respeito à autoridade abacial. Na verdade, eles revelam, sobretudo, que o autor da versão portuguesa do *Livro das Aves* possuía bons conhecimentos sobre a arte da cetraria. Ou seja, que se deveria inserir num meio social suficientemente rico e aristocrático para apreciar ou praticar um tão dispendioso e luxuoso tipo de caça, o qual, sendo próprio dos reis e da grande nobreza, também conheceu em Portugal uma forte adesão entre os abades e os priores dos mais poderosos mosteiros e conventos do reino.

Se assim for, torna-se mais compreensível o facto da versão portuguesa do *Livro*

das Aves realçar as analogias entre os açores de caça e os monges, remetendo, desse modo, para as solidariedades, cumplicidades e gostos que ligavam entre si os grandes senhores leigos e eclesiásticos e os faziam partilhar uma idêntica elite feudal e senhorial. Para a qual, por sua vez, seria mais lógico rever-se na simbologia do açor de caça do que nela apenas encontrar os eleitos, os pecadores convertidos, os religiosos e os santos, tal como se encontrava desenvolvido em passagens das cópias latinas do *De bestiis* omitidas na sua versão portuguesa, já para não falar do diabo, dos maus e dos ladrões(32), que naqueles textos surgiam como características próprias dos falcões ou dos açores, de acordo com textos também silenciados no *Livro das Aves* de Trezentos.

ROLA

Ao abordar a presença dos animais nas hagiografias, referimos a rola enquanto símbolo da castidade e alegoria da mulher viúva, de acordo com um sentido presente durante a Antiguidade Clássica em textos de Eliano(33), derivado do facto de se lhe atribuir o hábito de nunca mais procurar companheiro após a morte do primeiro(34). No tratado dedicado à rola, a versão portuguesa do *Livro das Aves* começa por desenvolver essa mesma temática de um ser associado à solidão e à renúncia, recordando como a ave, que só quando necessitava de alimento procurava as hortas, preferia morar em locais ermos, longe dos outros animais e dos homens, segundo um tópico já referenciado por S. Isidoro de Sevilha(35) e igualmente presente no *Physiologus*, onde por tal motivo, surge conotada simbolicamente com Jesus Cristo(36).

Por isso, segundo o seu tratado, a rola simboliza o penitente, semelhando o seu arrolhar ao gemido feito pelo pecador arrependido, enquanto a dor sentida no coração deste último corresponderia aos locais solitários em que se refugiava a ave, tal como os cenobitas que viviam nos mosteiros. Neste contexto, ao colher os grãos necessários ao seu sustento nos agros férteis e concorridos, a rola espelharia

os monges que encontram nos livros dos doutores da Igreja o alimento necessário para ultrapassar as tentações e as tribulações da vida solitária, assim como a aprendizagem do amor a Deus e ao próximo(37).

De seguida, o tratado passa a noticiar como a rola constrói o ninho em locais seguros, sendo nas árvores de ramos espessos que ela faz nascer as suas crias. À árvore faz-se simbolizar a cruz em que Cristo redimiu os pecadores, enquanto o ninho remete para a saúde e a salvação das almas, cuja esperança se encontra figurada nos filhos, a alegoria do amor a Deus e ao próximo, que todos os que acreditam na salvação eterna tornada possível pela Paixão de Cristo deviam possuir. Neste contexto, segue-se então um apelo feito aos homens para procurarem o ninho, os ovos e a árvore, onde a cruz representa a esperança da salvação, informando-se como essa demanda, ao ser feita com coração, permitiria cumprir os preceitos e mandamentos escritos na Lei de Deus e divulgados pelos profetas(38).

Por fim, apresenta-se a referência o hábito de a rola se manter casta após a morte do seu companheiro, não sendo possível seguir a explicação do respectivo simbolismo devido à presença de uma nova lacuna no manuscrito editado(39). Nas cópias latinas antes feitas em Portugal do *De bestiis*, uma tal característica comportamental é lida como imagem da Igreja que espera o seu esposo, Jesus Cristo(40). Provavelmente, seria esse o sentido fornecido pela versão português do *Livro das Aves*.

Assim, tendo em conta as anteriores cópias latinas da obra atribuída a Hugo de Folieto, o presente tratado conservaria as principais simbologias que nelas se encontravam consignadas, ou seja, conforme a sistematização de Maria Isabel Rebelo Gonçalves, a alma fiel, a castidade, a Igreja e o penitente(41). Acrescentou-lhes, no entanto, os cenobitas, reiterando-se, desse modo, tal como referimos na análise do tratado do açor, as possíveis origens monásticas da obra considerada.

GALO

O tratado do galo conota de novo uma ave com um eclesiástico, neste caso, um pregador. O seu início coincide com uma lacuna existente no manuscrito do texto em análise, apenas se encontrando legível a comparação atrás referida. Segue-se depois, a partir da consideração de uma pergunta retórica atribuída à própria divindade no Livro de Job(Jó, 38,36), a da questão de se saber quem dera entendimento ao galo para cantar as horas nocturna, o raciocínio de que sendo Deus o responsável por um tal comportamento, este deveria servir de exemplo aos homens que se guiavam pela razão, visto muitas vezes errarem por não seguirem o entendimento que lhes fora facultado pelo seu Criador. Sendo assim, após se reiterar a analogia existente entre a ave e o pregador, o tratado prossegue, novamente através de um texto com várias lacunas, os anteriores paralelos simbólicos, adiantando que, tal como o galo cantava a várias horas da noite, também o religioso deveria pregar, a partir do conhecimento dos destinatários das suas palavras, em função dos diversos pecados por eles cometidos. Aos que viviam em pecado mortal, competir-lhe-ia lembrar-lhes as penas do Inferno e a proximidade do dia de Juízo Final. Aos que começavam a abandonar a vida do pecado, o pregador deveria falar-lhes das coisas deleitosas e saborosas, ou seja, dos bens da glória eterna, dado que tais palavras eram particularmente aconselháveis aos que mais se aproximavam da verdadeira luz(42).

De resto, antes de se dedicar à pregação, o tratado considera que o religioso que deveria viver segundo a Lei de Deus e praticar boas obras, para que não se lhe aplicassem as censuras dirigidas por S. Paulo aos que aconselhavam comportamentos exemplares que não seguiam. No fundo, continua o texto, seria isso que o galo fazia antes de cantar, uma vez que se despertava ao sacudir as asas e com elas bater no corpo(43).

Após mais algumas lacunas, o texto retoma o tema dos maus prelados, tanto explicando que, ao viverem segundo os prazeres da carne se comportavam pior que os galos, a quem o entendimento fornecido pelo Criador, permitia, mesmo sem o uso da razão, cumprir o seu ofício sem falsidade e sem enganos, como

informando que se revelavam inferiores à ave, quando não se preparavam adequadamente para a pregação e viviam imoralmente, em função dos prazeres da carne e do mundo(44).

Nas anteriores versões latinas do *De bestiis*, ainda se contempla, numa imagem negativa dos galos, os maus prelados, enquanto, numa vertente positiva, se mencionavam os doutores da Igreja(45). Apesar de muito truncado, o texto da versão portuguesa não parece tê-los referido, continuando, portanto, a prescindir de algumas das conotações que explicitamente remetem para quase exclusivos do clero secular.

EMA

O tratado da ema encontra equivalente no que as anteriores cópias latinas do *De bestiis* dedicou à avestruz, sendo as duas aves, aliás, muito próximas no que diz respeito às suas características físicas. É sobretudo o facto de ambas serem aves não voadoras que as aproxima e lhes fornece uma conotação negativa, dado serem por isso consideradas animais que contrariam os desígnios divinos da Criação. Com efeito, tal como já referimos ao abordar as *Historias d'Abreviado Testamento Velho*, as aves identificam-se na cultura medieval com o elemento ar. Ora, ao viverem e permanecerem na terra, acabam por negar essa associação, assim como os respectivos valores e correspondências simbólicas. Para mais, uma tal “incapacidade” é ainda sublinhada pela circunstância de ao correrem parecerem fazê-lo com o intuito, sempre frustrado, de voar, levando assim os letrados medievais, conforme esclarece X. Mariño Ferro, a considerar a sua rápida movimentação como um simulacro de voo, sendo por tal conotada pelos bestiários medievais com os hipócritas(46). Sendo assim, não admira que o seu tratado lhe atribua um sentido simbólico nitidamente negativo.

No seu início, o tratado apresenta uma descrição física do corpo da ave, recordando-se como a ema possui o corpo grande e as penas escassas que lhe

impediam, ao contrário do pequeno e da abundante penugem do açor e do girofalco, elevar-se do solo. Depois, por entre as palavras decifradas pelos editores do manuscrito que neste lugar se encontra muito fragmentado, encontra-se “ipocritas” no que pensamos dever aplicar-se ao homem cuja vida não concorda com as acções apregoadas, podendo então deduzir-se estarmos perante a explicação da conotação da ave com o hipócrita(47).

De regresso ao aspecto da ave, o tratado prossegue com a questão de que a ema, por ter penas, finge poder voar, afirmando-se que tal não passa de uma simulação, pois tendo um corpo pesado, o ar não a pode sustentar e limita-se a passar por ela, enquanto a espessa penugem e o corpo leve das outras aves são por ele suportadas e assim conseguem voar. Por isso se conota a ema com o vento da vã glória, próprio dos homens que a procuram na efemeridade do mundo e a ela se encontram sujeitos, ou seja, os opostos aos cujas obras se alicerçam em Deus, e que em função dele submetem e calcam o vento, tal como as outras aves se elevam sobre o ar. Para mais, se as penas devem ser entendidas como as obras do homem, a sua escassez no corpo da ema, também permite associá-la aos que buscam a glória mundana, pouco obrando e apenas procurando na passageira vida terrena os valores com que regem a sua conduta(48).

O final do tratado corresponde a uma lacuna do manuscrito da versão portuguesa da obra atribuída a Hugo de Folieto. Contudo, tendo em conta as palavras soltas lidas pelos seus editores, pode-se depreender como desenvolveria o sentido simbólico de uma das características particularmente assinalada para a ema nos bestiários medievais, isto é, o abandono dos seus ovos(49), sendo essa uma atitude negativa que tanto o bíblico Livro de Job(Jó 39,14), como as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha atribuem à avestruz(50), conotando-se no *De bestiis*, de novo, com os hipócritas(51). De resto, de entre a simbologia da ema que se encontra consignada a propósito da avestruz nas cópias latinas do *Livro das Aves*, apenas parece não figurar, tendo em conta as incertezas provocadas pelo estado muito fragmentado do tratado no manuscrito cuja edição seguimos, a que Maria Isabel Rebelo Gonçalves designa como a dos prelados orgulhosos(52).

GROU

O pequeno tratado do grou consagra as características atribuídas à ave desde a Antiguidade Clássica. Na verdade, tanto Aristóteles(53) e Plínio(54) como Eliano(55), já haviam assinalado as particularidades das migrações empreendidas pelos grou, sobretudo, os dois primeiros, a forma como se organizavam em bando e assim voavam a grande altitude para melhor visualizar as terras atravessadas e decidirem a rota a tomar, tendo-se ficado a dever a Aristóteles, numa informação repetida pelos dois autores anteriormente mencionados, a notícia que tais aves então escolheriam uma por guia, segundo Eliano a mais idosa, partindo-se do princípio de que seria a melhor conhecedora do caminho a percorrer, apenas vindo a ser substituída, conforme elucidou S. Isidoro, quando enrouquecia e, portanto, se tornava incapaz de continuar a dirigir as outras(56). De resto, a modelar organização dos grou migrantes veio a tornar-se um tópico recorrente dos bestiários medievais, atribuindo Jacques Voisenet a Ambrósio de Milão a sua consideração como modelo a seguir para a organização política da sociedade cristã do Alto Império romano(57).

De acordo com uma tal tradição, o tratado ocupa-se sobretudo com as comparações existentes entre as características próprias dos bandos de grou migrantes e as comunidades dos fiéis dirigidas pelos prelados. Nesse sentido, explica-se que tal como o grou se elevava a grande altitude para melhor conhecer as terras a sobrevoar, também ao prelado competia orientar os seus crentes pela “alta” vida que levava, ao mesmo tempo que explora a alegoria supostamente existente entre o chefe dos grou, que lançava os brados para comunicar o caminho a seguir pelo bando, e o clérigo cujo comportamento devia servir de exemplo aos fiéis(58).

Por fim, o tratado ainda desenvolve os paralelos entre a situação da ave condutora do bando que acaba substituída por outra, quando enrouquece e se

torna incapaz de continuar a assegurar as suas funções, e o prelado que, por se revelar néscio e incapaz de pregar a palavra de Deus, tem de dar lugar a um novo bispo, para que prossiga a tarefa de direcção dos crentes(59).

O tratado do grou não chegou até nos completo, devido às já referidas deficiências do manuscrito a partir do qual foi editado. Contudo, mesmo que elas não tivessem ocorrido, o texto existente revela como o seu autor abreviou as informações presentes nas anteriores versões latinas do *De bestiis*, não se manifestando, portanto, muito interessado em reproduzir integralmente o tratado original, atribuído ao prior de S. Nicolau de Regny, onde, segundo Maria Isabel Rebelo Gonçalves, o grou surge conotado, para além dos prelados, com os velhos arrependidos(60).

MILHAFRE

Sem que hoje se possa conhecer o início, e com várias lacunas na sua parte final, o texto do tratado do milhafre não se afasta da tradicional consideração de uma ave nefasta e simbolicamente negativa(61). Nesse sentido, registam-se-lhe as características de um ser medroso, por apenas atacar as aves mansas, preguiçoso, por só voar quando lhe apetece, e necrófago, fazendo-as corresponder, respectivamente, aos homens que não enfrentam as tentações da carne e assim levam os simples a imitá-los, aos luxuriosos que pela adulação transmitem aos outros a sua reprovável conduta e, por fim, aos que se deleitam com os prazeres do corpo e do mundo, ou seja, de uma forma geral, aos que vivem segundo comportamentos atribuíveis a uma conduta orientada para a procura do usufruto dos prazeres do mundo e do corpo(62).

Sobre o conteúdo do final do tratado, apenas nos resta a possibilidade de o deduzir a partir das poucas palavras que os editores do texto conseguiram ler no manuscrito original, podendo-se, no entanto, inferir a referência a como, quando faminto, costuma sobrevoar os mercados em busca de comida(63), uma

característica, de resto, já assinalada por Eliano(64). No seu conjunto, elas parecem revelar ter sido, em grande parte, seguido o constante nas anteriores cópias do texto latino do *De bestiis*, nomeadamente, conforme a sistematização elaborada por Maria Isabel Rebelo Gonçalves, a conotação do milhafre com os seguidores dos pecados da luxúria e da gula(65).

ANDORINHA

O tratado da andorinha, embora extenso, muito se ressentiu do estado do manuscrito a partir do qual foi editado. Sem ser possível conhecer o seu início, as frases restituídas na edição consultada permitem-nos reconhecer que nele se incluiria a menção a que o canto da andorinha seria comparável ao choro pelos pecados outrora cometidos pelos penitentes(66).

Numa parte do texto, passa-se, de resto, a desenvolver uma tal analogia. Assim, após a referência aos que sempre seguem os mandamentos dos prelados, começa-se a abordar o tópico. Primeiro, explicando como o grande cuidado e conhecimento postos pela ave na feitura do seu ninho, revela a esperança firme e bem fundada dos que se penitenciam a partir da fé na Paixão do Salvador. Depois, chamando a atenção para que o facto da ave criar os filhos com grande devoção e atenção, simboliza o penitente cujo comportamento, fundado na intenção verdadeira da remissão dos pecados, levaria os outros homens a seguir o seu exemplo e praticar um acto de louvor a Deus(67).

A continuação das analogias, permite prosseguir o tema. Com efeito, o tratado passa então a comparar o muito particular cuidado posto pela andorinha na localização do seu ninho, evitando, quer os lugares altos e sujeitos ao vento, quer os muito baixos, com os verdadeiros penitentes, ou seja, os que não se deleitam na soberba e nos efêmeros prazeres do mundo que constituem o vento da vã glória,

mas antes fundam as suas obras no futuro deleite da glória do Paraíso(68). Isto é, retomando-se uma imagem já referida a propósito do tratado da ema, os que desprezam o vento e as coisas passageiras deste mundo e preferem fixar-se na prometida eternidade do Além reservado aos justos.

A seguir, após uma nova lacuna textual, o tratado menciona como as andorinhas, do mesmo modo que as rolas e as cegonhas, sabem reconhecer a vinda do tempo em que devem migrar, simbolizando, nesse sentido, a esperança da salvação, tal como teria dito Isaías, ao lembrar que elas se distinguem dos judeus a quem anunciava que não haveriam de reconhecer a futura presença terrena de Cristo(69). Neste caso, o tratado confunde Isaías com Jeremias(Jr 8,7). O erro, contudo, é compreensível, já que ambos os profetas figuram no texto bíblico como portadores das censuras que a divindade teria destinado ao povo eleito por este chegar a esquecê-lo ou até negá-lo.

As migrações das andorinhas voltam a ser simbolicamente interpretadas, quando o tratado as retoma para registrar que as aves atravessam os mares para fugir do Inverno e encontrar o reconfortante clima das terras amenas. Ora, ao fazê-lo, conotam-se, mais uma vez, com os verdadeiros penitentes, semelhando os que fogem das tribulações e das tentações do mundo para atingir a tranquilidade da consciência que lhes dá a esperança de alcançar o sossego da glória eterna do Paraíso, o lugar originalmente criado para os homens, onde não existem tormentas, dores ou gemidos(70).

Tal como o início do tratado, também não nos é possível, pelas mesmas razões, conhecer o final do tratado da andorinha. No *Livro das Aves* latino, editado por Maria Isabel Rebelo Gonçalves, não só a ave apresenta uma conotação positiva que transcende o caso do verdadeiro penitente, visto ainda referenciar o doutor discreto e o homem justo, como também contempla uma vertente negativa associada à inconstância e à soberba(71). Embora incompleta, a versão portuguesa do *De bestiis* parece apenas considerar os bons penitentes, pelo que talvez se possa encontrar nos monges os seus principais destinatários.

Seria ou não assim, é certo que o tratado da andorinha não a afasta da imagem

globalmente positiva que a ave veio a encontrar entre os letrados cristãos. Segundo Charbonneau-Lassay, uma tal circunstância não se teria apenas ficado a dever à sua habitual conotação com o bom penitente. Ela também recairia no facto de que a chegada migratória das andorinhas anunciava o bom tempo à Europa, e nas semelhanças formais que se dizia existirem entre uma âncora e a imagem fornecido pela ave quando ao descer do céu, alinhava as asas relativamente ao corpo. Tudo isso, teria feito com que as andorinhas acabassem por se tornar num símbolo da esperança da salvação do penitente e, no que diz respeito ao respectivo voo migratório de regresso, numa metáfora da parábola do filho pródigo(72).

PÁSSARO, PARDAL

Os pássaros e os pardais, associados aos bezerros e ao leão, remetem para a sequência do texto de um tratado que se seguiria ao dedicado à cegonha, do qual, aliás, devido ao estado do manuscrito onde foi editada a versão portuguesa do *Livro das Aves*, quase só resta a possibilidade de conhecer o título(73). Tendo em conta, porém, as anteriores cópias portuguesas do *De bestiis*, pensamos dever tratar-se do que nelas é dedicado à simbologia do cedro do Líbano.

De facto, é a propósito do sentido cristológico atribuído ao cedro que se abordam os animais. Os primeiros são os bezerros sacrificiais que se criavam no monte do Líbano. Associados ao culto judaico, eles simbolizariam a humildade exigida aos ricos e aos poderosos que, pelo sacrifício de tais animais à divindade, aprendiam a despojar-se de parte da sua riqueza terrena, para assim honrar a Deus, cujo martírio na cruz lhes haveria de possibilitar a salvação eterna(74). Quanto aos pássaros, dos quais se acentua a condição de seres leves e instáveis, representariam as almas que tanto voavam a grande altitude sobre o monte do Líbano, como se acolhiam à protecção da casa de Deus. Os primeiros conotam-se com os infiéis que, sendo membros da Igreja, tentam os cristãos pelos caminhos da fé canónica, demonstrando, quando negavam a Encarnação e a simultânea divindade e

humanidade de Cristo, a soberba de quem se eleva acima da humildade. Os segundos, a propósito dos quais é citado o Livro dos Salmos(84(83) 4), simbolizam as almas que encontram na casa de Deus o seu lar, remetendo, portanto, para os fiéis cuja razão e entendimento se fundam na fé, na esperança e na caridade, sendo a eles que estaria reservado o Paraíso, onde, segundo as palavras do próprio Cristo(Jo 14,2), existiam muitas moradas(75).

Depois, através de um texto com algumas lacunas, o tratado prossegue com a explicação do valor simbólico de várias das características comportamentais dos pássaros conotados com os bons fiéis. Nesse sentido, começa-se por abordar o tópico da muda das penas. As caídas são associadas às tribulações mundanas abandonadas pelas almas. As novas, que fornecem à ave um maior vigor e energia capaz de as levar a fazer o ninho, conotam-se com o retomar dos caminhos da virtude e da lei de Deus, que permitem colocar a esperança e o coração nas chagas de Cristo, as quais se apresentam, por sua vez, figuradas pelos buracos das pedras dos penhascos onde os pássaros vão procriar e, assim, progredir até alcançar o Paraíso, morada onde Cristo, pela Encarnação, abriu à humanidade as portas da salvação. Entre tais aves, passa-se então a mencionar o pássaro arteiro e solitário que voa de ramo em ramo para fugir aos laços do caçador, atribuindo-se-lhe a representação do homem sábio e virtuoso que sabe evitar as armadilhas do diabo, e cujo apego à prática da caridade o isola dos laços familiares e sociais. Tal como o pássaro vigilante evita as aves predadoras, como o açor, também ele consegue encontrar protecção e refúgio na fé de Deus e na casa do Senhor, assim se livrando, tendo em conta o que se pode deduzir das lacunas de novo presentes na edição do texto, do leão que simboliza, conforme um sentido já referido na análise das hagiografias, o diabo caçador das almas(76).

O tema do leão diabólico e a citação do Livro dos Salmos(Sl 124(123) 7), segundo o qual o pássaro arteiro surge como um símbolo da alma, permitem então ao tratado aprofundar a questão das ciladas que o demónio coloca aos destinos dos crentes, ou seja, a tentação demoníaca, o engano subtil próprio dos hereges e o prazer dos deleites da carne, que por ele se encontram armadas, respectivamente,

nos carreiros, nos caminhos e nos campos da vida dos crentes. Ora, perante elas, a alma deve seguir os passos do pássaro arteiro e providente, tomando os carreiros e fugindo, quer dos mais amplos caminhos trilhados pelos casados, quer dos muito expostos campos percorridos pelos que se dedicam à vida solta do mundo, os fornicadores(77).

Sendo assim, conforme as expressões ainda lidas nas lacunas existentes nesta parte do tratado, poderá a alma não ser caçada pelo diabo, visto ele apenas surpreender os que vivem em função dos prazeres do mundo e os hereges. Do mesmo modo que o pássaro arteiro, de acordo com uma anterior uma citação do Livro dos Salmos, consegue providentemente escapar aos laços dos caçadores, também a alma dos bons cristãos e dos santos o pode fazer, e, assim, fugir dos laços duros como ferro que a ajuda do Criador permite ultrapassar(78).

Após a análise da simbologia do pássaro que remete, sobretudo, para os cristãos bons e justos, o tratado inicia a abordagem dos mais pequenos dos pássaros, os pardais de baixo preço, conforme uma designação atribuída ao próprio Cristo(Lc 12,6, Mt 10,29), por eles referenciando os homens que vagueiam perdidos pelo mundo, ou seja, os pecadores que facilmente se vendem e se subjugam ao diabo pelo desejo do usufruto dos desvalorizados bens terrenos. Mais inconstantes e leves do que os pássaros, os pardais remeteriam então para os fiéis a quem a penitência poderia vir a beneficiar da misericórdia divina, a eles se aplicando as já mencionadas palavras dos Evangelhos de Lucas e de Mateus, segundo as quais Jesus teria afirmado que nem cinco pardais seriam esquecidos por Deus entre os justos que, ao abandonarem os prazeres do mundo, iriam usufruir a eterna glória do Paraíso(79).

Com efeito, para o tratado, se os pardais simbolizavam os cinco sentidos do corpo, também as duas mesmas aves de baixo preço, representavam tanto a alma como o corpo, sendo pois possível, de acordo com o *Comentário a Mateus* de S. Jerónimo(80), virem a salvar-se, já que os homens possuidores de alma eterna não deviam recear nem duvidar da providência e da mercê divinas, lembrando-se, para o efeito, como nem as mais pequenas e insignificantes aves caem sem a vontade e

acção de Deus. De resto, a referência evangélica onde Jesus diz que “os que matam o corpo não podem matar a alma”(Mt 10,28), explicaria, claramente, como é através da última que o homem pode encontrar a salvação eterna(81).

Por fim, com o mesmo propósito, ainda se aborda o significado dos dois pássaros a ofertar a Deus no sacrificio instituído por Moisés para curar os leprosos(Lv 14,4-7), começando por se referir como o que era imolado num vaso de barro sobre águas correntes simbolizava o corpo, e o que, após ter sido tingido pelo sangue do primeiro, era largado para que voasse livremente, representava a alma. Sendo assim, o vaso de barro que logo se quebrava remeteria para a carne frágil que cedo morre, enquanto as águas correntes teriam correspondência na sabedoria das Sagradas Escrituras, pois nela, tanto se encontra a “beveragē” espiritual, como o lugar onde se lava o pecado do corpo do homem doente. Para além disso, se a circunstância de se torcer a cabeça ao pássaro imolado, sem lhe quebrar o pescoço, simbolizaria os actos de penitência e abstinência a que o homem deve sujeitar o seu corpo, o facto de se fazer voar em direcção ao céu o segundo pássaro, após ter sido banhado no sangue do primeiro, conotar-se-ia com a vitória da alma do homem sobre a cobiça da carne, permitindo-lhe elevar-se às alturas através das asas da contemplação(82).

No seu conjunto, as simbologias dos animais que figuram no incompleto tratado, não se afastam muito das do texto editado por Maria Isabel Rebelo Gonçalves a partir das cópias latinas do *De bestiis*, tendo este sido por nós utilizado para reconstruir algumas das lacunas atrás referidas e o próprio sentido de passagens um tanto confusas. Contudo, nem todas as simbologias positivas dos pássaros que se apresentam no texto latino, ou seja, conforme a sua editora, a alma, os pecadores convertidos, os pregadores, os reitores e a vigilância, se encontram presentes, ou tão desenvolvidos, na versão portuguesa da obra atribuída a Hugo de Folieto, o mesmo se passando no que respeita às negativas, onde se incluem o corpo, os infíeis, os inconstantes e instáveis e os manhosos, salientando-se, portanto, mais uma vez, o carácter sintético e abreviado dos tratados inseridos no *Livro das Aves* em português(83).

NOITIBÓ

Apesar do tratado do noitibó se apresentar através da edição de um texto bastante fragmentado, é possível concluir a simbologia cristológica atribuída a essa ave nocturna. Na verdade, tendo em conta que, após se referir como o noitibó tanto gosta das trevas e da escuridão da noite, como mora nos paredeiros e nas casa sem telhado e que voa de noite, logo se passa a mencionar o mesmo afecto que Cristo sentia pelas trevas, onde se figuram os pecadores, visto o Pai o ter feito morrer para sua salvação, e que também ele tivera morada entre os justos, que remetem simbolicamente para as paredes sem cobertura(84), surge bem nítido o propósito de aprofundar as analogias existentes entre a ave e o Salvador, mesmo não sendo hoje possível seguir a explicação que se encontra presente nas cópias latinas anteriormente feitas em Portugal do *De bestiis*.

PAVÃO

O tratado do pavão inicia-se com a referência à suposta origem etimológica do seu nome, citando-se Isidoro de Sevilha(85) para explicar como se basearia no brado espantoso que provocava o espanto e o pavor aos que não estivessem prevenidos ou precavidos. Essa característica serve depois para mencionar como a ave teria começado a ser conhecida entre os judeus nos tempos de Salomão, visto se atribuir a esse rei, com base no texto bíblico(3Re 10,22), a iniciativa de promover a sua vinda de Társis para Jerusalém, ou seja, de uma cidade cujos moradores eram conotados com os que procuravam os prazeres do mundo, para a que se encontrava habitada pelos que buscam a paz das almas e dos corpos, sendo essa a razão pela qual teriam passado a simbolizar os pregadores do Evangelho que apelavam aos homens o abandono dos prazeres mundanos, para assim virem a alcançar a glória eterna do Paraíso(86).

Centrando-se, então, nos pregadores, o tratado recorda como a carne era tão

dura que não só apodrecia mais lentamente de que a de qualquer outro animal, como dificilmente podia ser cozida ao fogo ou ser digerida pela “caentura” do estômago, conforme já o referira Agostinho de Hipona(87), ao conotar essa característica, cruzada com a de que a ave, segundo Aristóteles(88) e Plínio(89), sempre recuperava na Primavera as penas caídas durante o Inverno, com a imortalidade da alma do homem através da ressurreição. Não foi esse, porém, o simbolismo seguido. De uma forma mais apropriada ao estabelecimento de correspondências entre o pavão e os pregadores, o tratado preferiu salientar como a carne dura da ave encontrava um paralelo na mente dos bons pregadores, que obravam pela divulgação da verdade da fé que não se queimara no fogo da cobiça ou na “caentura” da luxúria, ao mesmo tempo que se retoma o tópico do brado emitido pelo pavão, com o intuito de o equiparar às palavras do pregador que provocam o espanto dos pecadores, quando lhes são mencionadas, quer as penas do Inferno e do Purgatório, quer a justiça divina que sobre eles recairá neste mundo ou no outro(90).

Várias outras características comportamentais do pavão aparecem mobilizadas para reforçar a sua conotação com os pregadores. Por um lado, a circunstância de se lhe assinalar um andar discreto e contido, surge comparado ao pregador que deve mostrar humildade em todas as suas obras. Por outro lado, se a ave chama a atenção para a concentração com que olha, tal como a serpente que não exhibe a cabeça mas fixa tudo o que se encontra à sua volta, também ao pregador se exige que a disciplina dos sentidos do entendimento e da vontade consiga afastar a sua alma de pecar contra o Criador. Por fim, tanto se conota simbolicamente as suas penas avermelhadas com o sangue de Cristo, onde o pregador se banha para reflectir sobre o mistério do filho de Deus que encarnou para redimir os homens, como a longa cauda da ave, onde se encontram as formas que sugerem a presença de muitos olhos. Em suma, segundo o texto, a ave simboliza o pregador que anuncia como o caminho para a vida destinada ao homem após a morte, se encontra precedido pela necessidade de ultrapassar vários perigos e tentações presentes no mundo terreno, enquanto as múltiplas cores da sua plumagem pavão

são ditas prefigurar as diversas virtudes a alcançar no Paraíso pelos bons pregadores(91).

Terminada esta parte, o final do tratado ocupa-se do tema dos comportamentos do pavão enquanto advertências a serem tidas em conta pelos difusores da palavra de Deus, nomeadamente as que se baseiam no atribuível acto de a ave alçar a sua cauda em leque. Primeiro, ao recordar-se como tal comportamento surge quando o pavão é elogiado, conforme se diz ser o caso mal as crianças lhe pedem para rodar, explica-se dever essa exibição, proveniente de quem sabe, por virtude natural, estar a mostrar a parte mais formosa do seu corpo, ser evitada pelo pregador que, uma vez adulado, deixa o seu coração guiar-se pela vã glória do mundo e logo coloca as “penas” em ordem, por julgar ter sido louvado pelo seu bom falar. Depois, lembrando que, tal como o pavão que levanta a cauda e mostra a parte mais feia do seu corpo, também o pregador que se “ergue” pela glória dos louvores dos adutores, acaba por ser tido por vão e por louco pelos homens que então dele escarnecem. Por isso, do mesmo modo que para a ave é aconselhável não levantar a cauda, deve o pregador, que é doutor dos povos a quem prega e serve de exemplo, não mostrar orgulho pelas obras que efectua e antes se revelar humilde e cumpridor(92).

O facto de o tratado apresentar uma conotação globalmente positiva para o pavão, incluindo a sua proverbial vaidade, uma vez que ela se apresenta sobretudo censurável para o pregador que simboliza a ave, não o afasta da generalidade da uma tradição letrada medieval cristã(93), se bem que as cópias latinas do texto atribuído a Hugo de Folieto, negativamente associam as aves aos que com elas teriam vindo nos tempos de Salomão de Társis para Jerusalém(94). Ora, não parecendo muito significativa a omissão dessa passagem na versão portuguesa do *Livro das Aves*, ela confirma, no entanto, uma sua característica específica, ou seja, a de tendencialmente atribuir às aves de cada tratado uma conotação positiva ou negativa, sacrificando, em relação ao *De bestiis*, a apresentação de simbolismos demasiado contrastantes ou antagónicos.

ÁGUIA

O tratado da águia apresenta conotações sempre positivas para a ave, remontando as características que lhe são apontadas à Antiguidade Clássica, nomeadamente, de acordo com X. Mariño Ferro(95), a Aristóteles, a quem se teria ficado a dever, para além da consideração da sua qualidade de única ave divina, dada a elevada altitude atingida pelo seu voo, a apresentação dos supostos comportamentos que vieram a ser determinantes para a fixação da respectiva simbologia medieval, sobretudo através da obra de Plínio, e, posteriormente, da de S. Isidoro de Sevilha, onde também se referenciam elementos oriundos da tradição letrada judaica, sobretudo através do Livro de Job(96).

A primeira das características a ser referida, é a da sua aguda visão, à qual tanto se atribuía a capacidade de distinguir o peixe a capturar, quando voava a grande altitude, como a de poder encarar a luz solar sem pestanejar, mencionando-se a tal propósito, a rejeição dos filhos que não o conseguiam fazer, sem que tal implique deixar de sublinhar o cuidado e o carinho na cria dos restantes, já que os letrados medievais interpretaram a situação como símbolo da escolha dos verdadeiros cristãos(97). No seu conjunto, são todos estes comportamentos que então motivam a conotação da águia com os santos e os homens de grande entendimento, ou seja, com os que falaram das coisas celestiais que permaneciam escondidas ao olhar humano, nomeadamente, o mistério da Encarnação(98).

O enunciado de uma tal comparação, fornece depois a passagem para a referência a que a águia se encontra associada aos homens a quem a graça divina possibilitou falarem sobre os mistérios da divindade, mencionando-se, para o efeito, como ela participa na simbologia do tetramorfo, a cujo sentido geral regressaremos após terminar a análise da parte do tratado propriamente dedicado à ave, por via da sua escolha para representar o sentido da obra de S. João. De facto, logo se passa a registar que sendo João o autor do Evangelho onde mais se fala sobre os altos mistérios da Encarnação e da Trindade Divina, foi a graça do Espírito Santo que o

fez voar acima dos outros homens, tal como sucedia à águia em relação às restantes aves, também se podendo afirmar, por outro lado, que ela fora seguida pelos homens de “alto entētedimēto” quando, não obstante se erguer a grande altitude, sempre torna a descer à terra para se alimentar(99).

Com efeito, segundo o tratado, o apóstolo João tivera um idêntico comportamento, já que se identificava com os homens de “alto entēdimēto” que eram capazes de abandonar o deleite da contemplação das coisas “muyto altas”, como as que se relacionavam com a promessa da vinda do Filho de Deus, para vir a reflectir sobre a forma “como quis seer creatura o que criara totalas cousas, e en como tomou carne en que podesse morrer o que següdo diviidade nō podia morrer”, entregando-se, portanto, ao entendimento do mistério da Encarnação, ou seja, ao da “descida” feita por Deus para viver a vida dos homens(100).

Por fim, ao informar-se como o bico da águia se encurva quando ela envelhece, impedindo de se alimentar, e tornando-a fraca e magra, o tratado apresenta o tema do cíclico rejuvenescimento da ave. Nesse sentido, conta-se como a águia que se encontra debilitada, procura uma pedra no alto de um penhasco, para nela aguçar o bico até o fazer voltar à anterior forma, e assim se poder de novo alimentar, explicando-se depois que a rocha simboliza Jesus Cristo, cuja morada é mais firme que todas as outras(101).

Nas anteriores cópias portuguesas do texto latino atribuído a Hugo de Folieto, o sentido simbólico deste hábito da ave encontra-se reforçado pela citação de um excerto do Livro dos Salmos(Sl 102,5) onde se afirma que a “juventude renovar-se-á como a da águia”. Contudo, foi sobretudo no *Physiologus*(102) que a simbólica da águia encontrou maior desenvolvimento, uma vez que, logo que envelhecia, mergulhava numa água regeneradora que remetia para um baptismo.

Nas cópias latinas do *De bestiis*, a águia tanto apresenta conotações positivas, sendo esse o caso dos santos, Cristo e patriarcas, como negativas, nelas se incluindo o poder temporal, os ladrões e os traiçoeiros(103). Restringindo-se sobretudo às positivas, a versão portuguesa do *Livro das Aves*, apesar de incompleta, não parece ter abordado as segundas, já que uma das suas

características reside na circunstância de muito raramente apresentar simbologias antitéticas.

TETRAMORFO

O texto original que se dedica ao tetramorfo no tratado da águia, surge como prólogo à já referida explicação da conotação simbólica existente entre a ave e o evangelista João. Filiado na visão veterotestamentária de Ezequiel que, por sua vez, esteve na origem da forma como depois foi tratado no livro do Apocalipse(104), o tetramorfo do *Livro das Aves* começa por referenciar a figuração humana de Mateus, atribuindo-a à razão de se encontrarem no seu Evangelho as mais desenvolvidas referências à Encarnação e à linhagem humana de Cristo(105).

No campo da simbologia dos animais, o tetramorfo menciona a seguir o leão relativamente a S. Marcos, informando-se como tal se ficara a dever ao facto do seu Evangelho conferir particular relevo à Ressurreição. Sendo assim, justificar-se-ia plenamente o paralelismo existente entre o Cristo que, quando ressuscitou, logo assumiu o poder sobre os mundos terreno e o celeste, e o leão que, ao ser o mais esforçado e valente dos animais, sobre eles governa como seu rei e senhor(106).

No que respeita a Lucas, a sua associação ao boi remeteria por ele ter sido o evangelista que mais referiu o sacrifício feito por Jesus Cristo para a salvação dos homens. Ora, tendo sido o boi um animal sacrificial muito presente na tradição veterotestamentária para a remissão dos pecados do povo, sintoniza-se naturalmente com o Filho de Deus que, ao imolar-se para salvar os homens, assim obteve o perdão da humanidade, servindo, portanto, o seu corpo para redimir os respectivos pecados(107).

No essencial, o tetramorfo do tratado da águia segue, à semelhança do já anteriormente referido na análise das *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, as propostas formuladas pelos letrados cristãos a partir da inicial conotação de Irineu(108),

embora se reporte ao texto da visão de Ezequiel.

HORTO DO ESPOSO

A apresentação do bestiário inserido no *Horto do Esposo* tem em necessária conta a especificidade da fonte. O facto de os animais que nela se encontram referidos não se apresentarem textualmente agrupados ou analisados por tratados, mas antes mais ou menos dispersos ao longo do corpo do texto da obra, torna pouco aconselhável seguir o método utilizado na análise do *Livro das Aves*, ou seja, seguir a sua sequência de apresentação.

Neste sentido, optámos por um duplo critério. Em primeiro lugar procederemos à sua apresentação individual, seguindo uma ordenação decrescente de representatividade textual. Depois, referiremos algumas categorias textual e tipologicamente específicas, ou seja, os animais que se encontram associados em idênticas sequências narrativas ou os que comungam de semelhantes afinidades e funções, como é o caso das aves ou dos peixes e das “animalias”, e, por fim, os seres míticos e as raças monstruosas.

Globalmente, nem todos os animais presentes no *Horto do Esposo* apresentam simbologias específicas. Com efeito, a propósito de expor à sua “irmã” as “propriedades das animalias”, o autor do texto preocupa-se sobretudo em referir as suas características e, nem sempre, lhes associa os respectivos sentidos ético, moral, religioso ou gnoseológico dos aspectos comportamentais ou atitudes.

Neste sentido, o bestiário inserido no *Horto do Esposo* encontra-se bastante sintonizado com a evolução sofrida pelo género a partir, nomeadamente, do *De animalibus* de Alberto Magno, ou mesmo, da obra de Bartolomeu, o Inglês, que nele aparece citado. Trata-se, no fundo, de não privilegiar o aprofundamento das

conotações simbólicas de todos os comportamentos atribuídos aos animais e de antes preferir a divulgação das informações nas temáticas naturalista e enciclopédica dos seus atributos e comportamentos biológicos. Tal não significa, no entanto, que o bestiário do *Horto* deixe de fornecer os mais importantes sentidos simbólicos aos animais que vão sendo considerados de forma menos directa, como seja, frequentemente, através de narrativas exemplares. Ora, no seu conjunto, todas estas particularidades justificam que a análise dos animais presentes no *Horto*, tanto se preocupe com o estabelecimento dos sentidos atribuídos às características que lhes são apontadas no texto, como com a interpretação da sua simples presença ao longo da obra, ou até, relativamente ao isolado registo de cada um deles, quando se apresentam mencionados em contextos evocativos de quotidianos medievais muito marcados pela interacção entre os mundos humano e natural.

LEÃO

No *Horto do Esposo*, as simbologias atribuídas ao leão, tanto surgem a propósito das características e comportamentos indicados para o animal, como em função dos exemplos e das considerações feitas pelo autor sobre a condição do homem na Terra.

A primeira enumeração dos atributos do leão surge na sequência da sua apresentação como símbolo cristológico. De facto, após a referência a Cristo como o leão da tribo de Judá, que era raiz de David e que havia de abrir o livro mencionado no Apocalipse (Ap 5,4), o *Horto* começa a desenvolver as características do animal, apresentando-o na qualidade de virtuoso, ousado, forte, generoso, nobre e de grande coração. Depois, uma vez esclarecido o significado supostamente etimologicamente do seu nome latino, ou seja, conforme Isidoro de Sevilha, o de rei dos animais (109), distinguem-se duas espécies de leões, os pequenos, mansos e de juba crespa e os grandes, com juba lisa, três corações (110)

e força concentrada nas partes anteriores e na cauda, passando-se a seguir ao registo de outros atributos e comportamentos.

Nesse sentido, informa-se então como as suas virtude e firmeza residem, respectivamente, no peito e na cabeça, e referem-se vários hábitos relativos às suas lutas e procriação. Seja o costume de olhar baixo, na direcção da terra, para esconder o temor sentido pelas lanças apontadas pelos caçadores que os cercam, seja o medo do som das rodas e ainda mais do fogo, e, para além do dormir com os olhos abertos, numa atitude vigilante, e do apagar das pegadas para evitar a perseguição dos inimigos, o facto de as crias nascerem a dormir e só acordarem três dias e três noites depois, ao ouvirem os assanhados rugidos dos progenitores(111).

Nestas matérias, conforme verificou Bertil Maler, o *Horto* baseia-se no *Liber de proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês(112), o qual as recebera, por sua vez, das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, onde tinham sido coligidas a partir de escritos provenientes dos naturalistas da Antiguidade Clássica, nomeadamente Aristóteles(113), Plínio(114) e Eliano(115). Uma delas, contudo, remete para tradições letradas mais tardias, ou seja, a das crias nascerem adormecidas e assim permanecerem até o pai as despertar com o seu forte rugido. Na verdade, essa informação parece ter tido origem no *Physiologus*(116), onde, segundo uma variante em que nascem mortas, se lhe atribui o sentido de símbolo da Ressuscitação de Cristo, tal como depois veio a ser amplamente repetido nos bestiários medievais(117).

Na génese de uma tal simbologia é, porém, muito provável que também se encontrem elementos provenientes da Antiguidade. Por um lado, tanto Aristóteles(118) como Plínio(119) se referiram ao reduzido tamanho das crias, designando-as o segundo por informes e dizendo o primeiro que levavam dois meses para conseguirem andar, enquanto Eliano(120), por sua vez, as dava por cegas ao nascerem. Por outro lado, porque Opiano(121) sublinhara, tal como registara a *Iliada*(122), o particular amor dedicado pelo leão às crias, mencionando como utilizava o seu assustador rugido para delas afastar os predadores. Sendo

assim, parece plausível que a principal inovação do *Physiologus* tenha consistido na associação destes supostos atributos a um específico contexto simbólico cristológico.

Por via de Bartolomeu, o Inglês, o *Horto* prossegue com informações oriundas da *História Natural* de Plínio. A mais extensa refere a existência de uma hierarquia entre os leões, ao contar como se diferenciam entre os nobres, caracterizados pela posse de uma juba que lhes cobre os “ombros” e o pescoço, e os “pardos” a quem falta tal distintivo, sendo referidas como adúlteras as fêmeas dos primeiros que mantêm relações com os segundos, se bem que ocultem o seu “engano” ao banharem-se num rio para retirar do corpo o odor a “leom pardo”(123).

As restantes, mais tópicas, abrangem um muito diversificado leque de comportamentos. Umas referem-se a hábitos propriamente biológicos, como a notícia de que o animal consegue permanecer dois ou três dias sem comer, e a de quando quer fugir e se encontra cansado, provoca a regurgitação com a ajuda das unhas para se tornar mais leve e rápido, ou ainda a indicação de que vive muitos anos e que se pode conhecer a sua idade, conforme observara Aristóteles(124), pelo estado dos seus dentes. Outras, têm em conta o seu relacionamento com os humanos, seja a que relata como só se alimenta deles quando, ao envelhecer, começa a rondar as cidades para encontrar o sustento que já não consegue caçar, seja a que informa como raramente exerce a sua fúria e crueldade mortíferas contra as mulheres e quase nunca contra as crianças(125).

A maior parte, porém, destas características refere-se à sua proverbial coragem e galhardia, lembrando-se, nesse sentido, que como, ao ser perseguido pelos caçadores e pelos cães, nunca se esconde e antes se expõe a campo aberto para aí preparar a sua defesa, quer ser seu hábito apenas frequentar o refúgio dos bosques e nunca para se esconder por temor, sendo ainda referido que, ao enfrentar os caçadores, o leão tanto faz seu primeiro alvo o que iniciou o ataque, como nunca fere, embora o derrube e rodeie de forma ameaçadora, a quem lhe lançou um dardo ou uma seta sem o ferir. De resto, ainda acompanham esta segunda série de características leoninas breves apontamentos sobre a forma como o animal chora

ao morrer, o costume de se alimentar com o sangue do símio para curar as suas doenças, a circunstância de temer o cantar do galo e o facto de sempre mostrar gratidão a quem lhe faz bem(126).

Por fim, ao terminar o seu elenco das propriedades do leão, o *Horto* retoma, ainda por via de Bartolomeu, o Inglês, as *Etimologias*(127) para uma síntese geral sobre a forma como o animal se relacionava com os humanos. Nesse sentido, salienta-se então ser da sua condição natural nunca se enfurecer com os homens se estes primeiro não lhe fizerem mal, tal como o confirmavam muitos exemplos em que lhes demonstra misericórdia, lembrando-se como sempre perdoara a quem perante eles se prostrara, e como deixava prosseguir os cativos que fugiam para as terras em que viviam. Sendo assim, nada haveria a temer do leão se não se encontrasse faminto(128).

Longe disso, as nobres “propriedades” de que o leão era detentor justificavam plenamente, conforme Gregório Magno, a sua consideração como símbolo de Cristo. Neste contexto, o *Horto* faz então intervir a autoridade bíblica e patrística. Por um lado, citando os textos em que Jesus se apresentava como o Messias anunciado, o vencedor do diabo e triunfador sobre os incrédulos(Jo 16,33, Jó 26,12, 1Co 15,57, Is 22,22). Por outro lado, a menção ao leão adormecido na profecia feita por Jacob ao seu filho Judá(Gn 49,9) ou a sua consideração enquanto o mais forte dos seres naturais no Livro dos Provérbios(Pr 30,30) aqui atribuído a Salomão. Complementarmente, várias passagens abonatórias atribuídas a Agostinho de Hipona(129).

No seu conjunto, as diversas características anteriormente atribuídas ao leão, embora inseridas num contexto comportamental suficientemente valorizado e positivo para poder corroborar o simbolismo cristológico atribuído ao animal, acabam por se apresentar como uma exaustiva enumeração, de acordo com o propósito inicialmente expresso pelo autor, ou seja, o querer reportar as “maravilhas das animalias”. Nesse sentido, surge bastante clara a consonância existente entre o bestiário do *Horto do Esposo* e os que começaram a surgir na cultura letrada cristã europeia a partir do século XIII, visto, tal como eles, preferir

insistir na divulgação dos comportamentos dos animais do que se entregar a uma sua constante explicação simbólica, tal como era característico da generalidade das enciclopédias e dos bestiários anteriores. De resto, essa consonância resulta em grande parte do facto de o *Horto* ter seguido o *De proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês, sendo por essa via que teve acesso aos materiais leoninos transmitidos por Plínio e Isidoro de Sevilha.

Numa outra passagem em análise, volta a desenvolver-se a questão dos atributos e do leão. Trata-se do problema de se poder considerar a vida terrena como um destino inicialmente imprevisto para o homem, já que, apesar de possuir a mesma identidade corpórea dos animais, se encontrar menos apetrechado do que eles para a vida terrena. De facto, é neste contexto que se regressa ao leão, explicando-se ser um animal particularmente dotado e habilitado a viver neste mundo, o que o tornava superior ao homem, por muito forte que este fosse. Então, depois de se reiterar como possuía três corações e era o rei dos animais, o *Horto* enumera mais uma série de atributos comportamentais leoninos. Noticia-se que se prepara para a caça ao esconder-se nos montes donde pode ver as presas e depois ruge-lhes assustadoramente, para lhes provocar um temor paralisante. Explica-se como as cerca, ao fazer com a cauda um círculo que elas depois não ousam passar, antes ficando imóveis como se esperassem uma ordem do seu rei. Informa-se como retrai e protege as unhas quando passa por locais fragosos que as podem quebrar, já que lhe são particularmente úteis para usar como espadas. E, por fim, menciona-se a dureza dos seus ossos dizendo-se que se percutidos provocam o fogo(130).

A principal fonte para estas características é, mais uma vez, a obra de Bartolomeu, o Inglês. No entanto, alguns dos atributos nela registados apresentam-se como devedores de mais antigas tradições. O forte e assustador rugido, por exemplo, já se encontra salientado por autores da Antiguidade como, de acordo com X. Mariño Ferro, Opiano, Ripa ou Horápulo, do mesmo modo que, segundo o mesmo investigador, também se regista nas várias passagens veterotestamentárias onde a voz de Deus é comparada ao rugido de um leão(131). De resto, como referimos, na análise feita do tetramorfo presente nos designados

textos sagrados, foi o brado do leão que também contribuiu para a atribuição simbólica do animal ao evangelista Marcos, sendo ainda ao leão que se comparou a força da pregação de S. João Baptista no deserto, no episódio que inicia o respectivo Evangelho(132).

Por seu lado, a particular dureza dos ossos que provoca o fogo foi inicialmente referida por Aristóteles(133), enquanto a sua consideração como rei dos animais já antes figura, conforme fizemos notar, em Isidoro de Sevilha, se bem que ela também se apresente numa fábula de Esopo(134) e no *Physiologus*(135). No que toca aos restantes atributos, referenciámos em Brunetto Latini(136) a menção ao círculo feito com a cauda e em Alberto Magno(137) o tópico da retracção das unhas, sendo difícil concluir se Bartolomeu, o Inglês, foi tributário desses textos que lhe foram anteriores e que manifestam a influência da tradição aristotélica.

Importa, contudo, salientar não se encontrar qualquer conotação simbólica para as características mencionadas nesta última série de atributos comportamentais do leão, assim como a circunstância de elas remeterem certamente para uma tradição letrada predominantemente aristotélica. Mesmo em relação ao *Physiologus*, de onde certamente poderá ter derivado o tópico da subida do leão aos montes para assim observar o que o rodeia, não ultrapassa o sentido de uma referência comportamental isenta de explicações simbólicas. Sendo assim, as características leoninas apontadas surgem nesta passagem do *Horto* claramente em função do que o autor pretende expor, ou seja, ao serviço da demonstração de que a capacidade de determinados animais viverem na Terra é superior à do homem, visto se revelarem corporalmente melhor apetrechados e dotados de sentidos mais desenvolvidos, e mesmo o topos do leão como rei dos animais não parece comportar qualquer significativa conotação simbólica, dado remeter para um lugar comum já presente, tanto na Antiguidade Clássica como na hebraica, funcionando, portanto, como um motivo incorporado na tradição cristã(138).

Numa terceira passagem do *Horto do Esposo*, o leão deixa de referenciar um animal nobre, forte e misericordioso. Com efeito, é nela mencionado como modelo aos homens, defendendo-se a posição de que melhor é ser temeroso como a lebre

do que bravo e ardido como o leão, o qual, neste contexto, se apresenta na qualidade de ser particularmente agressivo, feroz e selvagem.

Com base na obra de Bartolomeu, o Inglês, o *Horto* enumera-lhe então as características próprias de um animal cruel quando se assanha, rangendo os dentes e bradando fortemente. Uma parte inicial dessa listagem evidencia a particular crueldade leonina. Por um lado, refere como o leão se esconde para se dissimular e depois atacar as presas que logo são brutalmente despedaçadas. Por outro lado, conta como o animal se lhe tentam tirar a presa, a prende e bate ameaçadoramente com a cauda no chão, atacando qualquer animal que se aproxime, e, depois de o vencer, despedaça e come os bocados, não sem antes lhe beber o sangue. Em suma, manifesta uma voracidade que já Aristóteles salientara(139), o que não impede, no entanto, que o *Horto* lhe assinale o hábito de deixar parte das presas para os animais que o seguem, o que se interpreta como manifestação da vergonha que o leão sente ao comer sozinho as suas vítimas(140).

A ferocidade leonina tende a ser associada na cultura medieval letrada ao suposto carácter sanguíneo do animal(141). No *Horto*, atribui-se a Plínio o enunciado dessa característica, se bem que, na verdade, embora a consideração do leão como animal quente e febril se encontre em alguns letrados da Antiguidade, não consta da obra do referido naturalista latino, na qual, de resto, a única doença assinalada ao leão é a sua falta de apetite(142). Mesmo durante a Idade Média, uma tal característica está longe de ser unanimemente aceite, sendo, por exemplo, classificada de absurda por Alberto Magno(143). Contudo, no *Horto*, não só se encontra referida, como se lhe atribui um efeito paradoxal, explicando-se como acabava por contribuir para acalmar um animal essencialmente colérico. De resto, a fúria do leão também se encontra subjacente à consideração de outra das características assinaladas ao animal, a de expressar a sua cólera através de um continuado batimento da cauda no chão. Quanto às restantes “propriedades”, a presente série de atributos leoninos ainda refere, tal como o *De animalibus* de Alberto Magno, a gordura do leão como imune aos animais venenos, explicitando-se como ela até pode funcionar como unguento para a protecção dos

humanos(144), nomeadamente em relação à serpente, e mais uma vez a dureza dos ossos que eram capazes de atear o fogo(145).

Por fim, na sua demonstração de como era inútil e até prejudicial para o homem ser bravo como um leão, o *Horto* menciona que apesar de forte e ardido, o animal podia ser caçado e capturado, através de um método que passa a descrever. Assim, refere como se deveriam fazer duas covas, colocando um cordeiro ou uma ovelha na primeira e uma cesta que fechava mal era tocada na segunda. Depois, tratava-se de esperar que o leão faminto saltasse para a primeira em busca da presa e aguardar que ele, envergonhado por se dar conta que fora enganado, se fosse em seguida esconder na segunda onde se encontrava a cesta que, ao fechar-se, o aprisionava e fazia com que se amansasse(146).

Ora, embora tanto o autor do *Horto* como Bartolomeu, o Inglês, atribuam a S. Jerónimo o texto onde se explicaria a forma como o leão podia ser capturado, um tal método já se encontra referido por Opiano(147) no seu tratado sobre a caça. De facto, de modo bem mais objectivo, já que não se menciona uma segunda cova de onde o leão saltaria envergonhado, mas apenas uma jaula para onde seria atirado um pedaço de carne para atrair o leão. Seja ou não a obra de Opiano a responsável pela fonte que inspirou a posterior divulgação do método de caçar o leão, é certo que também nela se atribui à voracidade incontida do animal a possibilidade de o fazer.

Em suma, nesta segunda representação, o leão acaba por remeter para um animal particularmente feroz, voraz e brutal, cujos instintos incontrollados e incontidos contrastam com os do ser inicialmente apresentado no *Horto*. Não admira, portanto, que essas duas facetas sejam diferencialmente conotadas ao longo da obra.

Assim, se a segunda imagem, tanto permite referenciar o rei que ao sentir a raiva própria de um leão a deve conter pela paciência(148), como servir de termo comparativo na afirmação de que o convívio com uma mulher sandia é mais perigoso do que com um leão ou um dragão(149), a primeira possibilita o estabelecimento de consonâncias e contrastes morais em que o animal surge

comportamentalmente valorizado. De facto, quer entre o animal e os homens santos e virtuosos, quando se afirma que também eles podem sucumbir à tentação da luxúria tal como os leões fortes, possantes e virtuosos os pode amansar uma doença vil e mesquinha(150), quer entre o felino e os homens que sempre se preocupam com a ostentação no vestuário, dado se afirmar como a vaidade dos últimos deveria ser corrigida pelo exemplo do rei dos animais e da águia que sempre usavam o que a natureza lhes providenciara(151).

Por fim, um último episódio evidencia como as duas vertentes do leão se chegam a combinar dialecticamente. Trata-se da narrativa de S. Inácio, onde os animais começam por figurar as “bestas” a cuja cruel voracidade fora condenado e lançado, mas depois, após o terem morto, não lhe devoram o corpo, antes se amansando em reconhecimento da santidade negada pelos pagãos que o haviam condenado a padecer por evocar o nome de Cristo(152). Neste caso, os leões tanto simbolizam a violenta selvajaria de uma sociedade ímpia, como a corajosa, solidária e misericordiosa sociedade dos justos e dos santos.

Em suma, como podemos verificar, o *Horto* atribui ao leão atributos e condutas que, no seu conjunto, revelam conotações antitéticas. De uma forma geral, apresentam-se especificadas em diferentes contextos discursivos, surgindo, portanto, enunciados em função do que se pretende demonstrar ou argumentar em diversas sequências narrativas. No entanto, esses atributos nem sempre se enunciam com o fim de corroborar uma atribuição simbólica, sendo este o caso da sua enumeração relativamente ao texto onde se procura provar o sentido cristológico do leão. Contudo, nem sequer aí são explicadas, como sucede, por exemplo no bestiário românico de Pedro de Beauvais, no qual, como é usual, nomeadamente, durante o século XII, se desenvolve uma particular propensão para a leitura e decifração simbólicas de todas as características e atributos do leão. Com efeito, como já antes referimos, o *Horto* mantêm-se fiel ao propósito de falar dos animais e das suas propriedades numa perspectiva que o filia nos bestiários de influência aristotélica. De resto, no seu conjunto, os atributos do leão que nele são registados quase sempre se reportam, como assinala Bertil Maler, aos constantes

no *Liber de proprietatibus rerum* do franciscano Bartolomeu, o Inglês.

CAVALO

Embora seja o segundo o animal mais citado no *Horto do Esposo*, não é reservado ao cavalo qualquer apresentação genérica onde, à semelhança do que acontece com o leão, surgem agrupados, no todo ou em parte, os seus atributos específicos. Na verdade, as referências feitas ao animal quase sempre se inserem inseridos em exemplos que se encontram dispersos ao longo da obra. Neste contexto, o cavalo acaba por figurar no *Horto* com a função de esclarecer o sentido ético e moral das diversas narrativas em que é citado. Assim, embora não lhe seja atribuídas simbologias específicas, encontra-se bem presente as suas conotações simbólicas.

De uma forma geral, a presença textual do cavalo insere-se no quadro das referências dos animais que foram criados para o usufruto dos homens(153). Contudo, de acordo com essa missão de servir os humanos, o animal acaba por se apresentar em grande parte associado a funções e ocupações seculares, seja enquanto montada do imperador Trajano(154) e do rei lombardo Agimundo(155), seja como animal de deslocação utilizado pelos caçadores das crias dos tigres(156), ou ainda como elemento definidor da riqueza do poderoso usurário de quem o *Horto* declara que nem os cavalos, o ouro, a prata e as ricas vestes, impediram de vir a ser levado para o Inferno(157).

Mais especificamente, regista-se o animal de montada a propósito das práticas da cavalaria pagã. Por um lado, enquanto associado às hostes do rei persa Dario, não suficientes fortes para o livrar das derrotas sofridas perante Alexandre(158). Por outro, na qualidade das formosas e ornamentadas montadas dos corredores dos jogos pagãos romanos, dos quais Próspero dissertara sobre a vacuidade da procura de fama e honras tão esquecidos como o pó e a cinza que sempre era destinada ao corpo(159). Por fim, no mesmo sentido, citada no contexto da depreciação das

elites guerreiras pagãs, de uma forma semelhante à que já mencionámos a propósito de vários milagres dos Diálogos de S. Gregório, o cavalo acaba por se associar intimamente, tanto aos prazeres terrenos mundanos, como à afirmação das hierarquias políticas, económicas e sociais. Simbolicamente, essa conotação encontra-se bem evidenciada através da citação de um episódio protagonizado pelo tirano da Sicília, Dionísio. De facto, quando se lembra como teria suspenso sobre a cabeça de um homem que lhe tinha gabado a sua boa aventura a sua espada suspensa por um pelo da crina do seu cavalo, para lhe explicar como vivia em constante temor e aflição para manter o seu poder(160), o *Horto* faz representar no animal, quer uma das bases do seu poder, quer um meio de lhe denunciar a respectiva fragilidade.

Ora, ao remeter-se o cavalo para actividades e poderes profanos, acaba por se associar o animal ao corpo dos homens cujos impulsos devem ser refreados pela mortificação, sob o perigo de se tornar tão indomável como um equino a que falta o freio(161). O cavalo como metáfora do corpo também se encontra referenciado num episódio em que se pretende mostrar a inutilidade da riqueza para a salvação da alma. Trata-se, com efeito, de colocar em paralelo o corpo do rico que os parentes abandonam à terra depois de lhe herdarem os bens, com a do cavalo que depois de morto, uma vez vendida a pele, deixa de ter qualquer utilidade ou valor, e, do mesmo modo que o cadáver, regressa ao pó de onde foi formado(162).

Neste contexto, a menção às crinas do cavalo com que eram feitas as vestes do futuro papa Celestino, adquirem um sentido mais lato do que instrumento das penitências e mortificações a que constantemente se submetia(163). Elas também permitiam simbolicamente reiterar como a busca da perfeição espiritual seguida por Celestino se encontrava orientada pela meritória vontade de vencer e dominar os bens terrenos e os prazeres do corpo.

Paralelamente, a negatividade da imagem do cavalo também se encontra expressa através de um seu duplo registo como montada do demónio e, mesmo, como representação deste, mencionando-se, por duas vezes, a cor negra de um tal animal, conforme Charbonneau-Lassay assinala ser frequente para caracterizar a

identidade dos cavaleiros malditos(164). De facto, numa narrativa em que figura uma dessas menções conta-se como um conde que estava no seu paço com muitos nobres cavaleiros, viu entrar um cavalo negro que transportava Satã, sendo depois nele levado pelo ar até não mais ser visto, enquanto inutilmente bradava por socorro. Segundo o *Horto*, fora assim transportado para os diabos porque vivia segundo os seus desígnios(165).

Noutra, assinala-se, por sua vez, o cavalo “espantoso” que transportava um personagem, também ele “espantoso”, com quem um fidalgo pactuou para reaver a fortuna desperdiçada em múltiplas dádivas e despesas, prometendo-lhe, em troca, entregar-lhe a mulher, uma boa dona muito devota da Virgem. No entanto, no momento em que se dirigia com a esposa para o local combinado pelo ser demoníaco, esta, desconfiada das intenções do marido, apelou para Maria, a qual logo interveio substituindo-se à sua devota e assim provocando, para além da fuga do diabo, o impedimento da mais que certa perdição eterna do casal(166).

Finalmente, regista-se o cavalo-demónio referido na narrativa em que se conta o castigo dado a um cavaleiro e à sua amante pela morte da esposa do primeiro. De facto, é neste contexto que se informa como, todas as noites, eram conduzidos num cavalo negro até uma mata, onde sempre o cavaleiro trespassava com uma espada a amante(167).

De uma forma geral, todas as referências feitas ao cavalo no *Horto do Esposo* veiculam uma imagem negativa do animal, com excepção da que se encontra presente no dito proverbial que caracteriza o casamento como um negócio pior do que a compra de um cavalo ou de um cão, já que estes últimos sempre se podem previamente observar ou experimentar(168). Com efeito, salvo este último caso, o cavalo tanto se associa ao condenável prazer da posse e do usufruto dos bens terrenos, como à esfera do corpo que a alma deve controlar e dominar, ou ainda para meio de deslocação utilizado por condenadas elites guerreiras ou seres demoníacos, acabando, portanto, por remeter para funções simbólicas cuja presença já anteriormente constatámos na análise das hagiografias e dos textos sagrados.

CÃO

Do mesmo modo, também a visão transmitida sobre o cão acaba por se aproximar da anteriormente referida a propósito dos mesmos textos. Nesse sentido, a primeira menção feita no *Horto* aos cães atesta a influência do milagre das *Vidas e Paixões dos Apóstolos* onde se conta que os magos pagãos tinham sido condenados a uivar como lobos. Referimo-nos à narrativa onde se pretende exemplificar como Deus protegia os que difundiam a fé verdadeira de Cristo. Situada por ocasião da celebração de um concílio na Calcedónia, nela se relata o castigo divino lançado aos habitantes de Alexandria que se tinham manifestado contra as decisões saídas do conclave, explicando-se como Deus permitira a sua possessão pelos espíritos malignos que depois os fizeram ladrar em vez de falar, e, sob o efeito dessa animalidade, começar a morder-se e a devorar os próprios membros, sendo por isso encarcerados até ao desaparecimento dos efeitos da punição que lhes fora lançada(169).

A menção à colérica e irada ferocidade que se teria apoderado dos alexandrinos mal haviam começado a ladrar, constitui uma característica frequentemente atribuída ao cão nos textos clericais medievais, neles se incluindo, como já referimos, o episódio da *Vida de Barlaão e Josaphat* onde se narra um ataque por eles feito contra os eremitas. Mesmo durante a Antiguidade, já esse comportamento, tinha sido descrito por Aristóteles(170) e por Plínio(171) a propósito da raiva a que os cães eram propensos, sendo esta geralmente atribuída, no âmbito da teoria humoral, ao facto de se incluírem na qualidade de animais quentes e sanguíneos(172).

Uma tal circunstância torna então mais perceptível a comparação que é feita no *Horto* entre o ladrar dos cães e as violentas e mesquinhas injúrias que são proferidas contra os nobres e exemplares varões. Perante elas, citando Séneca, devem os justos comportar-se mansamente, com o porte “altaneiro” da “grande

besta fera”(173). De resto, as proverbiais voracidade e insensatez do cão, também figuram no *Horto* através da citação da célebre fábula de Esopo em que tal animal, ao ver o pedaço da comida que leva na boca reflectido na água, logo o larga para agarrar uma ilusória imagem(174)). Ora, uma tal história surge interpretada como moralidade destinada aos homens que trocam a bem aventurança da alma pela procura dos efêmeros bens terrenos, acabando por viver confusos e presos às aparências próprias da vida enganosa do mundo terreno.

A visão negativa que a fonte transmite acerca do cão ainda se encontra presente em dois comentários morais, onde se manifesta o desprezo e mesmo a repugnância com que o *Horto do Esposo* encara o corpo feminino e os seus atributos. Num deles, os cães mencionam-se a propósito da raiva que lhes seria transmitida pelo sangue menstrual das mulheres, sendo a propósito deste último que se afirma, como não só seca as plantas, como provoca nos homens muitos males que a alma padece por o corpo ter sido concebido e mantido no ventre materno.

Neste contexto, os cães funcionam na qualidade de animais que reforçam a negatividade da imagem do corpo feminino e do processo da concepção, contribuindo a alusão à respectiva raiva a potencialização dos seus nefastos atributos comportamentais. Por outro lado, a associação da doença ao sangue menstrual das mulheres(175) parece poder relacionar-se com a muito difundida capacidade de o cão ser um animal capaz de comer o seu próprio vômito(176), revelando, nesse sentido, uma particular apetência para ingerir alimentos considerados repugnantes, como seria, no *Horto*, o sangue menstrual. No segundo dos comentários, os cães surgem associados, a par dos gatos, às mulheres vaidosas. Segundo o *Horto*, os adornos e as formosas vestes que elas exibem torna-as comparáveis aos caninos e aos felinos cujo corpo, impróprio para o consumo humano, apenas vale pelo exterior(177).

Por fim, a conotação negativa do animal ainda se expressa através da sua explícita menção em outras duas passagens do texto do *Horto*. Primeiro, na notícia que atribui aos pagãos da Etiópia a bestialidade própria de quem elegia para rei a um cão a que se diz obedecerem ao interpretarem os seus gestos como ordens ou

augúrios(178). Depois, ao ser referido, junto com o porco, na qualidade de animal que pisa a terra sob a qual os vermes devoram os cadáveres dos que apenas encontraram a sabedoria no mundo em vez de a procurar nas Escrituras(179), contribuindo, portanto, a sua imagem para acentuar um juízo de condenação da considerada vanidade dos prazeres sensoriais e corporais.

Contudo, apesar de uma tão reiterada negatividade, o *Horto* não deixa de elogiar no cão a fidelidade que Plínio(180) ou Eliano(181) haviam registado durante a Antiguidade, e que na Idade Média fora destacada por Isidoro de Sevilha, ao lembrar, na sequência de Plínio(182), como era o único animal capaz de responder pelo nome(183). De facto, uma tal característica positiva encontra-se representada pelo episódio em que se noticia, conforme Valério Máximo, como um rei que não confiava nos homens, encontrara nos cães a melhor forma de assegurar a sua guarda(184), surgindo também uma faceta positiva do animal no dito proverbial que já mencionámos a propósito do cavalo, visto a comparação de ambos nele serem considerados um melhor negócio do que a aquisição de mulher pelo matrimónio(185).

No seu conjunto, a imagem transmitida acerca do cão não introduz significativas novidades à anteriormente caracterizada na análise das hagiografias e dos textos sagrados, prevalecendo, no essencial, uma representação negativa a que se associam, no entanto, alguns novos contornos, como seja certos outros paralelos desenvolvidos entre o animal e, para lá de algumas atitudes morais, a censurável mundaneidade profana ou até pagã. Assim, apesar do elogio à sua fidelidade, prevalece a imagem de um animal propenso à cólera que remete para uma bestialidade desprovida de razão, ao mesmo tempo que se lhe atribui um comportamento guiado pela satisfação dos desejos imediatos, e se lhe apontam na qualidade de mais evidentes defeitos, a promiscuidade, a gula, a avidez e a sobranceria.

SERPENTE

As simbologias que o *Horto do Esposo* assinala à serpente inserem-se no âmbito da tradição cultural judaico-cristã. Contudo, se por esta razão não se afastam muito das antes mencionadas na análise das hagiografias e dos textos sagrados, as conotações através das quais se desenvolvem revelam algumas especificidades.

Nas primeiras referências que o *Horto* faz à serpente, ela representa os perigos atribuídos pelos cristãos à cultura clássica pagã. Por um lado, é esse o sentido de que o animal adquire na narrativa onde se noticia uma visão ocorrida ao abade Hugo de Cluny, quando, ao adormecer com um livro de Varrão debaixo da almofada, se deparou em sonhos com uma multidão de serpentes e de bestas feras que logo o fizeram despertar, e, rapidamente, retirar o livro da sua cama, vindo depois a merecer um resto de noite descansado(187). Por outro lado, de forma mais explícita, atribui-se a S. Jerónimo a afirmação de que, em Jerusalém, teria sido instigado pela diabólica serpente antiga a ler obsessivamente os livros dos filósofos pagãos que o afastariam do contacto com as Escrituras(188).

Contudo, apesar dos exemplos citados, o *Horto* considera que um verdadeiro e continuado exame dos textos sagrados habilita para o contacto com qualquer obra profana, já que necessariamente prepara o leitor para nelas distinguir os erros que também encerravam, devendo, portanto, considerar-se a cultura clássica pagã semelhante à serpente que tanto transporta em si o veneno como a teriaga(189). De facto, segundo a teoria dos humores, o réptil seria portador da cura apropriada para o seu próprio veneno, conforme o princípio de que o semelhante combate o semelhante, desenvolvido durante a Antiguidade(190). De resto, X. Mariño Ferro coloca mesmo a hipótese de que a narrativa veterotestamentária da serpente de bronze pode e deve ser entendida num tal contexto(191).

Continuando, após estes primeiros registos, a serpente apresenta-se referida no contexto da explicação de como os episódios da fuga do Egipto e das travessias do Mar Vermelho e do deserto do Sinai, que se encontravam relatados no bíblico livro do Êxodo, prefiguravam, alegoricamente, o caminho a percorrer por cada cristão para alcançar a graça divina e a salvação eterna. Assim, depois de se identificar o

abandono da terra dos faraós com a saída das trevas da ignorância e de sinalizar a ultrapassagem do mar Vermelho como obstáculo superado pelo abandono da atracção pela cobiça representada nas águas salgadas que induzia a sede sem a saciar, o *Horto* refere então as serpentes de fogo que os judeus enfrentaram no deserto, atribuindo-lhes os impulsos agressivos motivados pelo rancor, pela ira e pelo ódio que os homens deviam evitar(192). De resto, numa outra passagem do *Horto* voltam a mencionar-se as mesmas serpentes de fogo, enquanto imagem dos homens que pelo fogo da boca levavam os outros ao pecado(193).

Por sua vez, a conotação da serpente com os prazeres proporcionados pelo corpo volta a figurar no *Horto* através da sua específica associação à luxúria. Trata-se da sua menção na narrativa onde se conta como um homem rico que gozara todos os vícios da parte das mulheres que tivera, fora condenado pelo demónio ao Inferno, nele depois sendo obrigado a sentar-se numa cadeira de fogo, para beber, ao som das trompas que os diabos lhe assopravam às orelhas, uma bebida amarga, fedorenta e suja por cada tipo de pecados em vida, enquanto o pescoço lhe era envolvido pelas serpentes que simbolizam a luxúria(194).

Por fim, a associação da serpente com os pecados e o Inferno ainda se encontra referida na notícia onde se menciona como um tal réptil fora encontrado no túmulo de Carlos Martel para assinalar que ele fora castigado às penas infernais pelos pecados cometidos contra Deus ao despojar muitas igrejas dos respectivos dízimos. Ou seja, na qualidade de comprovativo da danação eterna que já havia sido testemunhada por santo Eugénio, quando numa visão lhe fora dado observar a presença da alma do rei no Inferno(195).

Em suma, se o *Horto do Esposo* consagra a tradicional visão da serpente que simboliza o demónio, o Inferno e o pecador, não deixa de lhe introduzir novas modalidades de concretização. Nomeadamente, as conotações do réptil com a sabedoria terrena e mundana transmitida pelas obras letradas pagãs e com as tentações provenientes dos prazeres da carne.

CERVO

No *Horto do Esposo*, o cervo, tal como o leão, simboliza Cristo, segundo uma tradição letrada que os bestiários medievais provavelmente retiraram do *Physiologus*(196) e de autores cristãos como Ambrósio de Milão e S. Agostinho(197). Associado aos bosques e aos montes por onde corre solitário e veloz, o cervo cristológico remete para um bem que pode ser obtido pelos caçadores experimentados, mas também pelos menos aptos ou até pelos doentes, bastando-lhes encontrar na sua altura o caminho para a contemplação das coisas celestiais e eternas.

Começando depois a enunciar os atributos comportamentais do animal, com base no bestiário de Bartolomeu, o Inglês, o *Horto* regista que, tal como Cristo expulsa o diabo, a serpente antiga, das mentes dos pecadores, também os cervos sopravam com o focinho nas covas das serpentes até as obrigar a sair, informando-se como utilizavam o veneno do réptil para curar as suas maleitas(198). Conhecida desde a Antiguidade, sobretudo através da obra de Plínio(199), embora com variantes quanto à cura pelo veneno, uma tal atitude já figurava com maior desenvolvimento no *Physiologus*, não sendo, no entanto, aí o forte sopro do herbívoro a provocar a saída das serpentes das covas mas antes as águas bebidas nas fontes que os cervos para lá deitavam pela boca, ao mesmo tempo que se explica como os répteis assim expulsos das suas moradas logo eram pisados até à morte(200).

De seguida, na sequência da notícia de que o veneno das serpentes conteria virtudes terapêuticas conhecidas e utilizadas pelos cervos, o *Horto* refere como eles também teriam descoberto que a planta conhecida por “eruedo”, o dítamo, lhes permitiria expulsar as setas que lhes eram atiradas pelos caçadores conseguindo, portanto, sarar e curar as respectivas feridas(201).

As restantes características e comportamentos do cervo insistem na imagem de um animal pacífico, ordeiro e generoso. Por um lado, o *Horto* menciona como os cervos se deleitam com os melodiosos sons das flautas a que Aristóteles já se referira, afirmando como estes não só os maravilhavam como os distraíam, pelo

que enquanto os escutavam podiam ser caçados(202). Por outro, regista-se como durante a travessia dos grandes rios e mares, os cervos mais possantes se colocavam atrás dos outros e usavam a cabeça para lhes servir de apoio, formando assim a fila que Plínio(203) considerou um modo específico de deslocação colectiva para o qual também salientou, tal como faz o *Horto*(204), a importância reservada aos odores na escolha das rotas a percorrer.

Por sua vez, no que respeita à mansidão, realça-se como os cervos procuram a protecção dos homens quando são atacados pelos cães, também se salientando como as fêmeas com crias evitam os locais frequentados pelas “bestas” e preferem os pelos humanos(205), conforme observara Aristóteles(206). Por fim, as fêmeas ainda são referenciadas na qualidade de mães que ensinam os filhos a saltar e a fugir dos caçadores, obrigando-os a percorrer, como treino, locais perigosos, tal como Plínio(207) já registara(208), talvez com base na notícia em que Aristóteles(209) informava como as mães ensinavam às crias o caminho de regresso aos refúgios situados nas rochas escarpadas.

Sintetizando, o *Horto* restabelece então a analogia existente entre o cervo que ensina os filhos a fugir dos caçadores e o Cristo que instrui os seus fiéis a vencerem as impurezas da carne e a fugir do diabo, o predador das almas. No fundo, comenta-se, é este último cervo que o homem doente pode caçar e tomar na sua alma, revelando-se, portanto, melhor que os cervos selvagens dos montes a quem os são perseguem. Sendo assim, o homem não se deve lamentar pelas doenças do corpo, já que elas lhe podem proporcionar a vida de reclusão e contemplação com que se alcançam as coisas espirituais que doutro modo se revelam inacessíveis(210).

POMBA

A pomba encontra-se no texto em que se menciona o “cervo” que o homem pode caçar. Tal como este, também ela se mostra susceptível de ser capturada pelo

contemplativo, uma vez que figura a Virgem que é cantada pela Igreja como dotada de uma beleza semelhante à da pomba e igualmente vocacionada para as ajudas espirituais. De resto, também se menciona como os buracos das pedras, segundo o Livro dos Cânticos(Ct 2,14), onde a ave pode ser apanhada são conotados com as chagas de Cristo(211), conforme o Livro das Aves.

Depois, como também ainda ocorre no *Livro das Aves*, o *Horto* regista na ave a ausência de fel, destacando uma característica já referida nas *Etimologias*(212) a partir da tradição clássica, onde era associada, no quadro da teoria dos humores, aos comportamentos afectivos que justificavam o apego revelado pela ave ao lugar onde foi criada(213). De facto, segundo Ambrósio de Milão, seria essa a razão pela qual era treinada no Egipto e na Síria a transportar correspondência entre províncias e regiões muito distantes do lugar onde crescera, já que, ao ser daí levada para longe, sempre para lá retornava, voando a grande altitude e sem parar, se bem que, por vezes, viesse a ser morta com o intuito de se lhe interceptarem as cartas transportadas(214), sendo esse o principal inconveniente das pombas mensageiras que já se encontravam referidas por Plínio(215).

Prosseguindo, o *Horto do Esposo*, menciona como a ave se associa à simbologia das águas. Primeiro, referindo que ao morar junto ao litoral, sobrevoava muitas vezes as ondas, conotando-se assim com a Virem das “aguas vivas” que desciam do monte do Líbano, que era Jesus Cristo, até ao mar, conforme também se encontra presente no Livro das Aves. Depois, noutra passagem, tendo em conta uma referência feita no Livro dos Cânticos(Ct 2,15 e 4,1) de Salomão à pomba que esvoaçava sobre as águas dos rios para neles detectar o reflexo dos açores e assim empreender uma fuga atempada, a ave surge comparada aos olhos dos santos que lêem e estudam as Escrituras para saber fugir dos enganos do diabo(216).

As características e comportamentos seguintes reportam-se à reprodução das aves, iniciando-se com a notícia algo atípica de que a pomba maltrata o seu companheiro com o bico, sendo provável ter resultado de uma deturpação da referência feita por Aristóteles(217) ao hábito de os machos baterem nas fêmeas para as obrigar a entrar no ninho, já que as tradições letradas relativas à ave

insistem desde Aristóteles(218) a Plínio(219), em nela referenciar o exemplo de um modelar amor conjugal. Mais de acordo a estas tradições letradas, são os costumes relativos à nidificação, entre os quais tanto se regista como a pomba faz o ninho nos buracos das pedras, como neles acolhe as crias abandonadas por outras aves. Prosseguindo, afirma-se que não se alimenta de cadáveres e coisas sujas, explicando-se depois que no ninho se sente segura, já que nele se esconde mal vê a sombra de um açor quando sobrevoa os rios. Por fim, a referência à ave ser naturalmente limpa surge de novo deslocada, explicando Bertil Maler que tal se deve a uma errada interpretação do texto latino de Bartolomeu, o Inglês, onde em vez de limpa se encontra “tímida”, sendo essa a forma escolhida para aludir ao facto de apenas se sentir segura no ninho, o que não impede, por outro lado, de ser esquecida, já que o *Horto* também recorda como, se lhe roubam os filhos, volta a fazer o ninho no mesmo sítio sem se lembrar do dano que aí lhe provocaram(220).

Baseados na obra de Bartolomeu, o Inglês, muitos dos atributos atrás registados para a pomba revelam-se idênticos aos que já referimos na análise do *Livro das Aves*. De uma forma geral, conforme atrás salientado, não são objecto de uma significativa interpretação simbólica, contribuindo, portanto, para acentuar a caracterização do bestiário inserido no *Horto* como sobretudo interessado na enciclopédica divulgação das maravilhas das coisas naturais. Tal não significa, contudo, uma completa ausência de atribuição de sentidos. No que diz respeito à pomba, essa vertente encontra-se sobretudo representada na narrativa onde se conta como, durante o baptismo de S. Basílio no rio Jordão, teria surgido um esplendor de fogo de onde saiu uma pomba que depois de se dirigir para o rio, voou até ao céu(221). Ora, atendendo a que uma tal visão surge referida como resposta ao pedido feito por Basílio para que Deus lhe enviasse um claro sinal da verdade da fé a que então aderira, trata-se naturalmente de uma imagem em que a pomba se apresenta enquanto tradicional símbolo do Espírito Santo.

BASILISCO

No *Horto do Esposo* menciona-se o basilisco ao referir-se como o sentido da visão pode ser prejudicial para o homem e para a mulher, visto induzir à inveja e à luxúria. Assim, é a propósito da questão de como tais pecados originam a morte espiritual dos homens, que esta é comparada à provocada pelo animal ao qual, segundo Isidoro de Sevilha(222), tanto se diz possuir o olhar letal a que nem escapavam as aves que voavam ao longe, como um bafo igualmente mortífero, se bem que esta última característica não conste das *Etimologias*.

Prosseguindo então com a enumeração das diversas características do animal, o *Horto* continua a citar Isidoro de Sevilha para o apresentar como rei das serpentes que o temem e dele fogem, após o que referencia o basilisco que Plínio(223) diz ter existido na Cireneia e que ostentava na cabeça, em vez de uma coroa real, uma mancha branca. Por fim, refere como tal ser andava com a parte dianteira erguida e destruía todos os seres vivos, secando as árvores ao tocá-las e mesmo quem quer que lhe batesse como uma haste, bastando de resto ouvi-lo ou cheirá-lo para logo sucumbir, dado que a sua voz seria tão letal como o bafo.

Contra ele, no entanto, Deus, o pai de toda a Criação, providenciara um remédio, ou seja, a doninha que, depois de comer uma planta, a “arruda”, o conseguia combater e matar, tal como o teriam atestado Aristóteles e Avicena, se bem que o primeiro nem sequer o menciona na *História dos Animais*. Talvez, no entanto, se possa ter em conta a possibilidade de se tratar de uma confusão com as serpentes para quem Aristóteles(224) cita a morte pelas doninhas após terem ingerido a arruda(225).

Seja como for, é em Aristóteles que o *Horto* de novo se inspira para contar como o filósofo conseguira derrotar o basilisco que guardava as muralhas de uma cidade cercada por Alexandre, e assim evitar que fosse dizimada uma grande parte do exército do imperador macedónio pelo simples olhar do animal. Com efeito, é atribuída ao filósofo a iniciativa de mandar um dos homens de Alexandre transportar até às muralhas da cidade um espelho que o cobriu totalmente, a fim de o colocar diante de um basilisco, informando-se depois como o fabuloso animal

encontrara a própria morte ao ver a sua imagem aí reflectida(226).

Ora, para o *Horto*, tal animal, não obstante ser tão maligno e venenoso, não se revela tão perigoso para o homem como a mulher que quando canta transmite mais veneno ao homem do que o som emitido pelo basilisco(227).

Como se pode observar, o *Horto* não atribui qualquer sentido simbólico específico ao basilisco. De facto, o animal apenas aparece para referenciar os argumentos utilizados para a demonstração das teses de que a visão humana origina a morte da alma e dos males que advêm ao homem pelo convívio com as mulheres.

MACACO

Sob a designação de “bogia”, o macaco é mencionado como termo de comparação com os ricos que vão para o Inferno, por se apegarem às riquezas e trocarem os eternos bens espirituais pelos efêmeros do mundo. De resto, é com o objectivo de precisar e esclarecer uma tal analogia que se apresentam as principais características do animal.

A primeira a ser referida é a da sua semelhança física com os homens, sendo a posse de cauda a única distinção assinalada. Contudo, uma tal parecença é vista como um desvalorizado simulacro, explicando-se que a sua tendência para imitar os tornavam presas fáceis dos caçadores, dado que os conseguiam capturar ao lançar-lhes as calças que antes tinham despido à sua frente, para que os macacos as vestissem e assim perdessem a agilidade dos movimentos que lhes permitiam a fuga.

Para além disso, se os macacos correspondem a animais que se deixavam enganar pelas marcas exteriores da humanidade, também aparecem associados a costumes reveladores de um forte apego ao corpo e às sensações transmitidas pela natureza. Às fêmeas, por exemplo, se lhes é atribuído um elogiado grande amor pelas crias, não deixa de se referenciar o gosto sentido em exhibi-las perante todos, assim como alegria pelos afagos que os filhos recebiam. Quanto à sua plena comunhão com a natureza, ela encontra-se aludida quando se informa como os símios ficavam

alegres durante a lua cheia e tristes na minguante.

Por fim, a explicação da analogia existente entre os símios e os ricos deste mundo encontra a sua pertinência na descrição da forma como a fêmea que tinha dois filhos os transportava consigo, ou seja, levando nos braços o preferido e o outro às costas, o que fazia com que, ao ser perseguida pelos caçadores, logo conseguisse largar o primeiro, enquanto o segundo, ao firmar-se nas costas da mãe, continuava no seu lugar a dificultar a fuga e a permitir que fosse capturada. Ora, é então a propósito de tal ocorrência que o *Horto* compara os bugios aos ricos que, à hora da morte, quando chegam os infernais caçadores, largam as riquezas e os vícios, mas não se conseguem libertar da carga dos pecados anteriormente cometidos, pelo que acabam por ser presos pelos diabos e levados para o Inferno(228).

Como demonstra Bertil Maler, a maior parte das características assinaladas pelo *Horto* aos símios têm como fonte directa a obra de Bartolomeu, o Inglês, na qual se segue, no geral, Plínio(229). Contudo, nos textos do naturalista latino não se encontra qualquer referência a como as símiãs com crias vêm a ser capturadas. Quanto à notícia do humor variável dos símios consoante as fases da lua, também figura nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha(230).

Ainda através do vocábulo “bogia”, o macaco remete para referências que transmitem a imagem de um animal “desarmonioso”, feio, desagradável, como já referenciámos a propósito do episódio hagiográfico dos *Diálogos de S. Gregório* onde ele figura na qualidade de ser cujas diabruras incomodavam e perturbavam um clérigo. No *Horto*, a sua menção começa por ser registada no âmbito de uma reflexão atribuída a S. Bernardo de Claraval, a de que um rei que alcança grande poder temporal, acaba por demonstrar todas as suas incapacidades, tal como o bugio quando trepa a altas árvores mostra a parte mais repugnante do seu corpo(231). Depois, para além de uma outra comparação onde se estabelecem paralelos entre os homens sandeus que desdenham a beleza que lhes deu o Criador, enfeitando-se desmesuradamente e os bugios que com eles aprenderam a vestir-se(232), o animal ainda é assinalado no contexto de duas histórias satíricas. A que conta, sob a designação de “symea”, como Sócrates se ria das duas mulheres que

disputavam a sua atenção por que se tinha feio como um macaco(233), e a que relata ter um bugio arrancado a cabeleira a uma parisiense que assim pretendia ocultar a sua calvície, durante uma procissão(234).

Em suma, quer como símio, quer como o bugio, o macaco surge no *Horto* através de uma imagem predominantemente negativa. Por um lado, associa-se aos homens apegados aos bens terrenos e materiais. Por outro, na qualidade de animal endiabrado, feio e mesmo irresponsável na sua desajeitada propensão para imitar os homens.

FÉNIX

A fénix é citada no *Horto do Esposo* desprovida de qualquer conotação simbólica. Na verdade, a sua presença textual resume-se à apresentação de características, enumeradas após ter sido referenciada como animal fabuloso tão difícil de encontrar como uma mulher cujo convívio não fosse prejudicial ao homem.

Neste sentido, começa então a ser descrita como uma grande ave com crista semelhante à de um pavão e penas muito coloridas de cor púrpura no peito, tornando-a resplandecente, e rosadas e amarelas na cauda. Depois, citando o *Physiologus*, o *Horto* centra-se nas informações relativas à sua morte e mítica ressurreição, explicando-se como, após ter vivido quinhentos anos, sentia o momento da morte e voava até ao monte do Líbano para aí encher com odoríferas especiarias as vergas que então levava nas asas até Heliópolis, onde, por fim, se auto-imolava bicando o peito até provocar o fogo com que ateava a fogueira nas vergas em cima das quais se posava. Então, a partir das cinzas, criava-se um pequeno verme de bom odor que, ao segundo dia de vida, se transformava em ave, retomando a fénix a sua forma original no dia seguinte, para assim logo regressar ao local de onde partira para se rejuvenescer. Única no mundo, conforme sublinha o *Horto*, a fénix representava a raridade misogynamente comparada à possibilidade

da existência de uma boa companhia feminina para o homem(235).

No caso da fénix, a fonte utilizada pelo *Horto do Esposo* não é o *De proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês, uma vez que os dois textos diferem significativamente. Por seu lado, o *Physiologus*(236), embora citado, não terá sido directamente consultado, já que o *Horto* dele ignora quer o simbolismo cristológico da fénix, quer a forma alada do verme de onde nasceria a ave, sugerindo, por outro lado, a cor púrpura atribuída às suas penas peitorais a influência de Isidoro de Sevilha(237). Neste contexto, o *Horto* deve ter-se baseado nalguma fonte onde se reproduziam, a par de informações transmitidas pelos autores clássicos, como Plínio, Tácito e Manílio, acrescentos e variantes oriundos da cultura letrada cristã da Alta Idade Média, sobretudo do *Physiologus* e das *Etimologias*(238). Registe-se, no entanto, como a descrição das cores da fénix coincide no *Horto* com o *De animalibus* de Alberto Magno(239).

PANTERA

Citada expressamente como símbolo cristológico, a pantera referencia-se no *Horto do Esposo* a propósito de considerações desenvolvidas sobre o valor do sentido do olfacto. Neste contexto, o animal é apresentado na sequência da afirmação de que os homens mais se deleitam com os odores do mundo em vez do que com os “exalados” por Cristo, como o fazem os animais ao seguir o bom odor da pantera.

As primeiras características referidas dizem respeito ao aspecto físico do animal e à paradoxal generosidade de um ser globalmente considerado como uma besta feroz. Sobre a imagem, o *Horto* apenas regista a pele colorida e resplandecente que dava a ilusão de formada de muitos olhos. No tocante ao comportamento, depois de se informar como a pantera apenas gerava uma vez, sendo a cria que lhe rasgava ao nascer o ventre para lhe provocar as dores capazes de a fazer expelir, recorda-se como o animal sempre reconhecia e recompensava quem lhe ajudava ou

protegia os filhos. Tal seria o caso, conforme se refere a título exemplificativo, da pantera que tirara um homem de uma cova, e que depois o acompanhara alegre e agradecidamente até um deserto em que se assegurou não correr qualquer perigo.

Por fim, sobre a anunciada questão do atraente odor exalado pela pantera, o *Horto* começa por esclarecer que só se desprendia depois do animal comer fartamente e ficar três dias a dormir. Assim, seria então ao acordar que o seu bom cheiro chegava até aos outros animais, fazendo-os segui-la, à excepção do dragão que o não suportava, para continuaram a senti-lo(240).

Construída a partir da obra de Bartolomeu, o Inglês, a pantera do *Horto do Esposo* reproduz atributos que remontam a tradições letradas bastante anteriores, nomeadamente às *Etimologias* de Isidoro de Sevilha(241), onde se refere a suposta característica da pantera apenas gerar uma cria e à sua respectiva explicação, e, sobretudo, a Plínio(242) em cuja *História Natural* já se regista a narrativa do homem ajudado por um tal animal e o especial odor que dela emanava. Contudo, se na obra de Plínio também se regista como o felino se assemelhava fisicamente ao perigoso tigre, e se, em Aristóteles(243), o odor aparece referenciado como meio utilizado pela pantera para atrair as presas, esta última informação não foi recolhida pelos bestiários medievais, tal como no *Physiologus*(244) onde o animal, carente de qualquer crueldade e malícia, apenas se regista na qualidade de símbolo de Cristo que depois passou a ser recorrentemente citado. No bestiário do *Horto do Esposo*, esta última tradição letrada encontra-se bem representada. Com efeito, no texto português sublinha-se enfaticamente como os três dias de sono da pantera remetem para o Cristo que também dormiu por três idades do mundo, até que, ao chegar o tempo da graça, despertou para pregar o bom odor da vida misericordiosa e das virtudes de que só o diabo, o dragão cruel ou os seus semelhantes, fogem(245).

ELEFANTE

Ao afirmar como as Sagradas Escrituras devem ser lidas lentamente e com atenção, o *Horto do Esposo* encontra um paralelo com a natureza pois, segundo se afirma, os grandes animais também demoram mais tempo a ser gerados do que os pequenos. Ora, sendo grande a sabedoria que o homem pode encontrar nas Escrituras, a elas se deve dedicar sem pressa, tal como o elefante, o maior quadrúpede, permanece, segundo Aristóteles(246), dois anos no ventre da mãe(247).

Assim introduzido, o elefante do *Horto* serve depois de matéria para a habitual enumeração de características e atributos suplementares. Ou seja, neste caso, quer a informação de se tratar de um animal utilizado nas batalhas da Média e da Pérsia, através do transporte de combatentes posicionados em “castelos” de madeira que transportava no seu dorso, quer a notícia de uma longa longevidade isto é, citando-se Isidoro(248), trezentos anos.

Depois, de acordo com Plínio(249), o facto de o elefante ser um animal de tão grande virtude que mesmo entre os homens era difícil de encontrar tanta bondade. De resto, para o *Horto* os elefantes possuiriam um sentido de religiosidade, já que Solino(250) havia informado como se movimentavam de forma a saudar o nascimento do sol quando, por ocasião do crescente da lua, se banhavam nos rios.

De regresso à autoridade de Plínio(251), o *Horto* prossegue com a menção de duas novas características. A primeira reporta-se ao cuidado posto pelas manadas de elefante na organização da travessia colectiva dos rios, indicando-se a forma como colocavam os mais novos à frente, quer para poderem ser observados e vigiados pelos restantes, quer para os ensinar a comportarem-se de futuro como os mais velhos, omitindo-se nesta questão a mais naturalista das explicações fornecidas pelo letrado latino, a de se que a ordem fosse invertida os maiores logo fariam crescer o leito dos rios com o seu volumoso corpo, dificultado, assim, a travessia aos mais pequenos. Quanto à segunda, por ela se reitera a suposta religiosidade dos elefantes ao contar-se como antes de ingerirem uma mezinha fabricada de várias ervas a ergueriam na direcção do céu, como se pedissem a protecção divina.

Por fim, o *Horto* exalta no elefante o grande entendimento que lhe permite aprender a curvar-se perante os reis para os reverenciar, tal como havia assinalado Aristóteles(252), concluindo como forma de reconduzir o discurso sobre o animal ao seu ponto de partida, que se as “animalias brutas” eram capazes de aprender deviam os homens nelas tomar exemplo. Até porque, em conformidade com a natureza que providenciava a mais longa permanência dos grandes animais nos ventres das suas mães podiam as Escrituras ser vistas como um rio plano e profundo onde o cordeiro anda, ou seja Cristo, e o elefante, isto é, a grandeza do ensino que elas proporcionavam aos que as liam atenta e lentamente, nada(253).

Em suma, no *Horto do Esposo*, tal como sucede no *Liber de proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês, a sua quase nunca citada principal fonte, o elefante nunca se apresenta dotado de qualquer específica simbologia. No entanto, apesar dessa ausência, todos os atributos e comportamentos que lhe são creditados acabam por lhe fornecer uma muito positiva e valorizada imagem.

VERME

As referências feitas aos vermes no *Horto do Esposo* aproxima-os da imagem transmitida pelas hagiografias e pelos textos sagrados, ou seja, a de seres que, ao alimentarem-se do corpo dos homens, assinalam as punições merecidas pelo seu percurso terreno. De facto, é nesse sentido que o *Horto* apresenta os vermes na qualidade de castigo pendente, quer sobre os que se deixam seduzir pela beleza do seu corpo, os que só procuram riquezas, o saber profano, força física e uma vida longa, ou os que se envaidecem pelas belas casas e pelas boas alfaias(254) que apenas servem de conforto a um corpo destinado a ser comido, conforme teria sublinhado Isaías(Is 14,11)(255).

De resto, os vermes quase sempre funcionam como sinal premonitório da corrupção de um corpo cuja alma se apresenta como perdida. Por isso, tanto figuram na qualidade de parceiros dos demónios infernais, como na condição de imagem da alma dos ricos que se entregam à soberba(256), ou até como alegoria dos males da Igreja, tal como se conta a propósito da identidade da mulher que se

apresentou frontalmente a um monge e que, depois de ter sido confundido com a Virgem, lhe voltou as costas repletas de vermes(257).

Em suma, mantendo, tal como nas hagiografias e nos textos sagrados, a condição de devoradores de corpos e de imagem do mal que corrói as almas, os vermes associam-se essencialmente à morte, cuja horrível realidade tende a ser contraposta à eterna salvação que é reservada aos corpos e às almas dos justos e dos santos.

ESCORPIÃO

À partida, o *Horto do Esposo* considera o escorpião como um símbolo da fortuna do mundo. Como explicação, avança-se então que tal como a fortuna engana o homem ao fazê-lo crer que a boa ventura de um momento da vida pode esconder um futuro de dificuldades, também o escorpião se mostra um animal afável enquanto se prepara para atacar com a sua cauda e assim causa uma violenta e mortífera dor, conforme teria explicado Isidoro de Sevilha(258), sendo esta e as seguintes autoridades referenciadas a partir do *Liber de proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês, a obra não citada onde o *Horto* recolhe as informações prestadas sobre as características atribuídas ao animal.

A primeira, enunciada como tendo sido recolhida em Plínio, consiste na notícia que o veneno transmitido pela picada da cauda do escorpião manter-se-ia activo durante três dias, levando a uma morte sossegada se o paciente não fosse entretanto tratado, se bem que o naturalista latino apenas informe prolongarem-se os seus efeitos através de um sofrimento doloroso que durava três dias(259). Depois, o *Horto* refere os escorpiões venenosos e com penas que, conforme Apolodoro, existiriam em África, especificando como os que haviam sido trazidos para Itália pelos envenenadores, ou morreram mal haviam chegado ou se tornaram inofensivos, mais uma vez, segundo Plínio(260).

Por fim, é referido como as fêmeas do escorpião geravam onze crias que eram mortas, à excepção da que se escondia na cabeça da mãe e que depois acabava por

matar os progenitores, tal como ainda se diz ter noticiado Plínio(261). Segundo o *Horto*, tratar-se-ia de um comportamento providencialmente permitido pela natureza para assim evitar a reprodução de um animal tão maligno e venenoso(262).

No seu conjunto, são ainda tais atributos que permitem uma posterior conotação do escorpião com a mulher que se diz provocar a luxúria, e, como tal, enganar o homem e originar a perdição da sua alma(263). Contudo para os eremitas, de acordo com o exemplo de S. Jerónimo no deserto, não produziram semelhantes males, já que se sentiam tão felizes como se estivessem em “ajuntamentos” de puras e inocentes moças(264).

ANTÍLOPE

Sob a de designação de “aristoteles aptalion”, o antílope apresenta-se no *Horto do Esposo* como uma imagem dos homens que se preocupam em sempre saciar os desejos do corpo, acabando, por isso, física e espiritualmente mortos. De facto, como depois se passa a explicar, a impetuosa ferocidade dos antílopes levava muitas vezes a que não tivessem em conta o perigo de os seus chifres poderem ficar enredados nos ramos das árvores dos bosques em que embrenhavam à procura de alimento, pelo que, não obstante serem grandes e fortes como bois selvagens, acabavam muitas vezes por ficar à mercê dos caçadores que, ao ouvirem os seus rugidos de aflição, logo sabiam que então os poderiam matar facilmente. Assim, também os homens que procuram o prazer carnal acabariam à mercê dos diabos, os caçadores das almas(265).

Também ainda mencionado pela “maravilha” de ser capaz de derrubar grandes árvores e não conseguir desembaraçar-se dos ramos das pequenas(266), o antílope do *Horto*, baseia-se, de acordo com Bertil Maler, num texto de Pedro Damiano onde figura sob a designação de “authalopus”. Conforme Bertil Maler, a designação dada ao animal entre os letrados medievais estão longe de se revelar

uniforme, já que para além da forma “aptalion”, também aparece com a designação de “antelu”(267) e de “antula” no bestiário de Pedro de Beauvais(268).

Quanto às origens letradas da sua representação enquanto animal voraz, potente e feroz, é provável que remonte à Antiguidade. Com efeito, encontra-se em Opiano a menção ao órix, uma espécie de antílope cuja bravura e posse de chifres poderosos e venenosos o fariam particularmente temível(269).

LEBRE

É por considerar a lebre como um animal medroso que o *Horto do Esposo* a toma como exemplo para os homens que procuram a fama nas batalhas e que acabam, muitas vezes, por ser mortos, sendo pois preferível seguir o comportamento da lebre que sempre foge perante a aproximação dos perigos(270). No entanto, o autor atribui ao pequeno animal outros comportamentos e características físicas.

Assim, para além de o representar como medroso, considera-o um animal rápido a que atribui o hábito de dormir com os olhos abertos. Depois, tanto explica como entre as lebres não existe diferenciação entre o macho e a fêmea, porque todas engravidam, como, após considerar fraca a sua visão, se detém nas longas orelhas que lhes servem de protecção aos olhos, nomeadamente contra as moscas, visto as lebres não possuírem pestanas. Aliás, segundo Avicena, o *Horto* refere essas orelhas como providência fornecida pela natureza para colmatar as deficiências de tais animais.

Por fim, antes de informar como constroem o “ninho” nos penedos e nos locais duros o *Horto* ainda refere mais atributos pelos quais as lebres ultrapassam as suas fraquezas físicas. Por um lado, sendo medrosas e carecendo de membros capazes de afastar os inimigos, as patas que lhes proporcionam o meio de escapar aos cães e aos outros animais que as costumam perseguir. Por outro, os muitos pelos que cobrem essas mesmas pastas, de forma a protegê-las da dureza da terra e das pedras que pisam, segundo uma particularidade classificada por Aristóteles como

muita rara(271).

Baseados no *Liber de proprietatibus rerum*, todas estas características remontam a tradições letradas herdadas da Antiguidade, como seja, entre os atributos, a consideração da lebre como um animal particularmente medroso(272), a grande velocidade por Opiano(273), Eliano(274) e, já nos tempos medievais por Isidoro de Sevilha(275), ou o facto de os membros locomotores se revelarem a sua melhor “arma”, um tópico bem presente em Opiano e Ovídeo(276). Por sua vez, entre os dados comportamentais, se a circunstância de supostamente não dormir corresponde a uma ideia bastante difundida entre os letrados antigos, originando a crença de que as lebres nunca fechavam os olhos(277) e, talvez por isso, utilizavam as orelhas para os proteger, a sua condição de animal hermafrodita(278), enquanto se deve sobretudo a Aristóteles a referência às patas protegidas pelos pêlos(279).

Em suma, citando o Livro dos Provérbios(Pr 30,26) o *Horto* apesar de considerar as lebres um povo fraco que faz na pedra o seu ninho, também as regista, entre os quatro pequenos animais da terra, na qualidade de mais sabedores(Pr 3,24). De facto, a lebre adquire uma forte conotação positiva enquanto animal que evita o confronto com os seres mais fortes, sendo, por isso, considerada sabedora e exemplo a ser seguido pelos homens que ao procurar alcançar a fama de bravos e destemidos, acabam por ser tomados por loucos(280).

CABRA

A cabra dos montes figura entre os animais que alegoricamente podem ser “caçados” pelos homens doentes, surgindo, do mesmo modo que o cervo cristológico, sobretudo a partir da interpretação de uma passagem do Livro dos Cânticos onde é referida enquanto ser que mora e corre pelos altos montes(Ct 4,1, 6,5). Com efeito, é neste contexto que o *Horto* menciona as características e atributos da cabra.

Apontada como detentora de uma excelente visão, eficaz para permitir observar a

perigosa aproximação dos caçadores, a cabra surge descrita como um animal que vive nas rochas e nos penedos dos quais salta, amortecendo a queda com os chifres, quando se sente ameaçada pelos caçadores ou pelos animais inimigos. Muito veloz na corrida, também é registada a propósito do seu apurado olfacto, ao qual, em sintonia com a sua boa visão, se atribui a possibilidade, quer de obter os alimentos de que mais gosta, como seja os tenros ramos das árvores, quer de detectar, quando se encontra ferida pelos caçadores, a dragonteia, uma planta utilizada para expelir as setas e sarar as feridas por elas deixadas no seu corpo, conforme noticia Aristóteles.

Depois, passando a explicar o simbolismo cristológico do animal, o *Horto* salienta que tal como a cabra possui uma aguda visão, também de Cristo que tudo vê, não consegue o diabo dissimular as suas armadilhas. De resto, se a cabra mora nos altos montes, o Salvador sempre se encontra nas almas dos santos e nas mentes dos anjos que se “erguem” a grande altura, iluminando por eles as almas dos fiéis(281).

Tal como ocorre para a maioria dos animais antes referidos, também foi a partir do bestiário de Bartolomeu, o Inglês, que o *Horto* enunciou as “propriedades” das cabras, se bem que quase todas correspondam a atributos muito antes estabelecidos pelos letrados da Antiguidade Clássica, entre os quais é citado Aristóteles, a propósito de uma propriedade noticiada na *História dos Animais*(282). Quanto à velocidade com que a cabra corre e a utilização dos chifres para amortecer as quedas, remetem para Plínio(283), o naturalista latino a quem também se ficara a dever a visão nocturna(284), sendo essa talvez a origem da aguda visão referenciada por Isidoro de Sevilha(285), o qual a relaciona com os montes altos e elevados onde vivia o animal.

Fora do contexto simbólico antes referido, o *Horto* ainda regista a cabra a propósito de apontamentos mitológicos e de notícias relativas ao uso das peles no vestuário humano. Assim, tanto a cita ao mencionar os sátiros descritos como possuidores de patas de cabras(286), como ao identificá-la com o animal cuja pele considera a mais utilizada no fabrico dos sapatos(287).

BEZERRO

O bezerro apresenta-se no bestiário do *Horto do Esposo* como imagem alegórica do primitivo destino terreno da humanidade. De facto, logo na sua primeira menção, surge citado como uma imagem da vida a que Adão fora condenado após a expulsão do Paraíso, já que se refere como o homem para quem o mundo fora criado, se tornara semelhante ao bezerro que come o feno(288), ou seja, comparável a um animal jovem cuja breve existência se resumiria a procurar e ingerir o alimento incerto.

Uma tal comparação torna-se mais clara através de duas outras passagens em que o *Horto* refere o animal. Na primeira, parte-se da distinção entre o bezerro destinado a morrer jovem, para ser consumido na alimentação humana, e o que se deve tornar adulto para depois servir sob o pesado fardo do trabalho, fazendo-se corresponder ao primeiro o homem que vive venturosamente no mundo e que acaba por ser condenado, não ser possível conciliar a boa vida terrena com a salvação depois da morte, enquanto se associa ao segundo o padecer na Terra, a eterna recompensa dos eleitos(289). Na outra, lembra-se como a vida dedicada ao usufruto dos prazeres do corpo não conduz à salvação da alma, antes se assemelha à do bezerro que vive e come livremente nos pastos para ser engordado e depois abatido(290).

Em suma, o bezerro acaba por simbolizar a situação do homem após o pecado original. Entregue a uma breve existência marcada pela constante necessidade de encontrar meios de sobrevivência, tanto a pode vir a viver em função do crescimento e do fortalecimento de um corpo mortal, como na da preparação da salvação da sua alma, sabendo que esta última via corresponde à vida de um bezerro adulto, isto é, ao sofrimento e aos padecimentos que lhe estão destinados

DRAGÃO

No *Horto do Esposo*, o dragão simboliza o demónio. Tanto surgindo essa conotação no texto da narrativa em que se associa ao rato, à áspide e ao unicórnio, conforme será à frente analisado, como através da sua menção a propósito de notícias dedicadas à pantera(291) e ao próprio Lúcifer(292).

No caso da pantera que o *Horto* conota com Jesus Cristo, já mencionámos como o dragão figura o único animal que não se sente atraído pelo bom odor que dela exala e que, por isso, se recusa a segui-la. Ora, sendo tal odor identificado com o deleite proporcionado por Cristo a todos os fiéis que o seguem, o dragão muito cruel remete para o demónio, como, de resto, o *Horto* explica, que incita à fuga do Salvador.

No que respeita a Lúcifer, o dragão é identificado com a própria imagem desse primeiro anjo que se pretendia igualar Cristo. De facto, partindo de um texto bíblico de Ezequiel(Ez 28,12ss e 31,8ss) erradamente atribuído a Isaías(293), o *Horto* conta como depois de ter usufruído de todos os bens que Deus lhe proporcionou, a maldade de Lúcifer motivou a cólera divina, tendo o anjo sido expulso da glória celeste e feito cair do céu, para vir a ser o rei dos filhos da soberba e o grande dragão ruivo que vive no jugo do Inferno.

Contudo, a simbologia demoníaca do dragão atenua-se quando aparece citado, em conjunto com o leão, na qualidade de animal menos perigoso do que uma mulher má e sandia, no contexto de um dito proverbial sobre os malefícios do casamento que já antes referimos(294). De facto, pese embora a militante misoginia patente ao longo do *Horto*, não parece tratar-se da proposta de uma analogia a efectuar entre o diabo e o considerado pior de todos os casamentos, mas antes uma comparação em que um animal fabuloso figura retoricamente como um dos mais maléficos e perniciosos inimigos dos homens.

CAMELO

A referência feita ao camelo insere-se num comentário evangélico segundo o qual Cristo(Mt 19,23,24) teria afirmado ser mais difícil entrar um rico no reino dos céus do que passar um tal animal pelo buraco de uma agulha. Segundo o Horto, se um milagre tornava sempre possível ambas as situações, dado nenhuma ter sido declarada impossível por Jesus, seria mais fácil a tarefa, e menor o milagre, do camelo, uma vez que a sua curva bossa o permitiria melhor do que as “curvidades” da mente e da vontade do rico movido pelo amor ávido que tinha à riqueza(295).

Neste sentido, o camelo funciona como imagem destinada mais uma vez a condenar os que se dedicam ao usufruto e à procura dos bens terrenos. Sendo assim, a bossa curva serve de pretexto à denúncia da “curvidade” do pensamento do rico, isto é, à distorção provocada pelo privilegiar de uma incessante procura das riquezas, fazendo-o não ter em conta aquelas que deveriam ser as prioridades destinadas a orientar a sua vida no mundo. De resto, a bíblica oposição do homem rico ainda se reflecte quando o *Horto* condena os que procuravam vestes sumptuosas e macias, e elogia os que, tal como João, o Baptista, um dos mais estimados “cavaleiros” de Cristo, vestiam as roupas simples e ásperas que eram feitas dos “cabellos” dos camelos(296).

ABELHA

As abelhas começam por figurar no episódio em que o *Horto* noticia como Isidoro de Sevilha cedo fora predestinado a tornar-se num sábio que, tanto dominava várias línguas, como os conhecimentos de os saberes relativos às diversas artes liberais, para melhor estudar e compreender as Sagradas Escrituras.

Ora, uma tal predisposição teria ocorrido durante a sua infância, quando a ama de Isidoro o deixara inadvertidamente sozinho num jardim. De facto, seria então que um enxame de abelhas lhe teria penetrado pela boca e pelo nariz, muito afligindo o pai que, ao procurá-lo, acabou por presenciar a cena. Contudo, os insectos que lhe entravam e saíam pela boca não lhe teriam acusado qualquer dano, antes lhe cobriram a face e o corpo onde fizeram favos cujo mel depois envolvera o jovem

Isidoro(297).

Um tal episódio remete para histórias conhecidas desde a Antiguidade. Segundo X. Mariño Ferro, o mel como símbolo da eloquência já se encontrava presente na *Iliada*, referindo Plínio que as abelhas também haviam coberto a boca de Platão durante a sua infância para anunciar uma futura eloquência, ou seja, a sua “doce” forma de falar(298). Ora, uma vez que o cristianismo medieval considerou a abelha um símbolo do Verbo Divino(299), não será fortuito associar a história de Platão à de Isidoro, tendo em consideração como este último, tal como o primeiro, se distinguiu pelo conhecimento e divulgação de um saber enciclopédico.

Para além do caso de Isidoro, o simbolismo cristão das abelhas também poderá explicar a história em que o *Horto* refere como um tal insecto saíra da cabeça do rei Bamba e voara para o céu quando o monarca fora ungido, já que se trata de um soberano visto como pacífico e moderado, a quem Deus teria feito providencialmente coroar contra a sua vontade, depois de lhe ter transmitido várias revelações para o convencer a aceitar a função(300). Ora, as abelhas também adquiriram entre os letrados cristãos, quer um símbolo da virtude, justiça e concórdia, quer os elevados ideais dos justos(301), sendo estes considerados norteadores da vida e do governo de Bamba. Ao mesmo tempo, aliás, que a abelha da cerimónia da sua unção régia também pode simbolizar a manifestação da respectiva consagração divina.

De uma forma mais indirecta, a positiva valorização simbólica das abelhas encontra-se atestada através da notícia de que tais insectos não sobreviveriam na Hibernia, uma região descrita como terra de rudes e “bestiais” gentes, visto não suportarem o pó nela existente, logo fugindo dos seus favos se para lá forem transportados(302).

Por fim, num registo mais próximo das realidades do quotidiano, o *Horto* ainda menciona as abelhas na qualidade de animais nocivos a quem os molestasse. Trata-se, neste caso, da notícia do martírio de um santo homem a quem tinham propositadamente coberto de mel e azeite para atrair as abelhas, a fim de o picarem até à morte, em conjunto com as vespas(303).

OVELHA

A primeira referência à ovelha no *Horto do Esposo* atribui-lhe um simbolismo claramente cristológico, tratando-se de uma menção à já aludida interpretação feita pelo apóstolo Filipe ao castrado da corte da rainha da Etiópia (At 6,26-39), sobre o sentido atribuído ao animal cujo sacrifício figura numa profecia de Isaías (Is 53,7)(304). De resto, o animal também surge noutra referência veterotestamentária, afirmando-se no *Horto* como não é o povo possuidor de muitos bens como os grande rebanhos de ovelhas que pode ser considerado verdadeiramente bem aventurado, como se diz no Livro dos Salmos (Sl 144(143),13), mas o que sabe que sempre tem Deus consigo (305).

Mas, as ovelhas também ilustram os elogiados valores da humildade e simplicidade. Por um lado, porque se salienta como os homens que se envaidecem pela posse das vestes, apenas se afamavam de bens pertencentes aos animais que as tinham tornado possível, nomeando-se, para o efeito, as ovelhas que fornecem os panos de lã (306). Por outro lado, devido ao facto de se apontarem os pastores de ovelhas como mais susceptíveis de receberem a visita dos anjos que os reis da Terra e os sacerdotes (307), figurando assim tais animais como símbolo da pastorícia que a cultura judaica considerava uma riqueza permitida por Deus.

BOI

Não obstante o facto de não serem atribuídas ao boi específicas conotações simbólicas, ele surge associado, tal como a ovelha, à vida simples dos pastores cuja honestidade e humildade aparecem elogiadas no *Horto do Esposo* em duas histórias exemplares. A primeira refere como o sacerdote pagão Apolono moralizara um rei da Lídia ao fazer-lhe notar como a sua suposta felicidade pela

posse da riqueza e poderio era, na verdade, bem menor do que a detida pelo homem mais pobre e velho do reino, visto apenas precisar de uma choça e de um jugo de bois(308). A segunda, por sua vez, menciona como uma jovem guardadora de bois podia viver sem necessitar de alimentos, porque, ao usufruir da graça de Deus, lhe seriam mostradas por um anjo os lugares onde moravam as almas dos justos e a dos pecadores(309). Ora, ambas as histórias pretendem ilustrar o tópico da necessária renúncia aos bens terrenos, à riqueza, às dignidades e ao poder sobre os outros que os homens sempre procuram, funcionando na qualidade de exemplos de como os mais pobres e humildes acabavam por ser os preferidos de Deus, sendo-lhes por ele muitas vezes mostrado o que esconderia dos poderosos.

Num plano mais descritivo do que simbólico, os bois ainda são assinalados a propósito dos habitantes da Frísia, elogiados por viverem sem reis ou quem sobre eles exercesse o poder, para além dos juízes que elegiam anualmente. De facto, é neste contexto que se informa como o esterco dos bois era utilizado em vez da lenha que não possuíam(310). De resto, os bois ainda são referidos para afirmar como se avaliavam antes de serem comprados, de acordo com uma prática que o *Horto* afirma ser esse um negócio superior ao de um matrimónio para o qual nada se sabia sobre a mulher a desposar(311).

AVESTRUZ

A avestruz do *Horto do Esposo* conota-se simbolicamente com os homens que se encontram presos aos bens terrenos e não se elevam pelas asas da contemplação, tal como sucede a essa ave que não consegue voar(312). Neste sentido, a avestruz aproxima-se da imagem negativa que o Livro das Aves atribui à ema, a ave a quem os bestiários medievais assinalam, como já atrás referimos, as mesmas características e atributos.

No *Horto*, onde se utiliza como fonte a obra de Bartolomeu, o Inglês, a primeira das propriedades da avestruz a ser referida é a de não conseguir voar, não obstante

possuir penas, devido aos excessivos tamanho e peso do seu corpo. Depois, noticiam-se características relativas à reprodução da ave, quer a de só pôr ovos no tempo em que as estrelas da constelação das Plêiades se encontram visíveis no céu, o que faz olhando para elas, quer a de os esconder na areia, onde permanecem esquecidos até serem chocados pelo calor do sol, pelo que só então a ave começa a cuidar das suas crias. Por fim, ainda se regista ser a avestruz um animal tão quente que é capaz de ingerir o ferro e consumi-lo, citando-se para o efeito a Aristóteles(313).

No seu conjunto, todas estas propriedades remontam, através da obra do franciscano inglês, a tradições letradas herdadas da Antiguidade. Contudo, entre os naturalistas pagãos, a ave não possuía uma imagem expressamente negativa, visto não se encontrar referida qualquer incapacidade para voar e até se elogiar a forma como corria a grande velocidade como o auxílio das asas(314), se bem que Plínio ao noticiar como escondia a cabeça na areia por assim se julgar protegida, lhe aponte um comportamento revelador de falta de algum discernimento(315).

De facto é sobretudo na tradição cultural judaica que a ave surge negativamente conotada, uma vez que figura na categoria de animal impuro tanto no Levítico(Lv 11,16) como no Deuterónimo(Dt 14,15), encontrando-se também mencionada a característica pouco abonatória de abandonar os ovos posteriormente incubados pelo calor do sol no Livro de Job(Jó 39,14), conforme depois é lembrado por Isidoro de Sevilha(XII,7,20). De resto, as tradições judaico-cristãs acerca da avestruz ainda remetem para divergências relativamente às originadas nas obras dos naturalistas clássicos pagãos, pelo que no fundo talvez se possa atribuir a elas algumas variantes medievais do simbolismo da ave. Referimo-nos concretamente, ao facto de a avestruz figurar nos bestiários de Pedro de Beauvais(316) e de Guilherme da Normandia(317) enquanto símbolo do homem contemplativo, por causa do olhar atento que dirigia às estrelas da constelação das Plêiades.

LOBO

O lobo é mencionado no *Horto do Esposo* como um animal necrófago e perigoso, tanto para o homem como para os animais dos rebanhos. Ora, neste sentido assinala-se como os cristãos, simbolicamente conotados com os rebanhos, encontrar-se-iam desprotegidos, pois os papas, os pastores de “toda a grey do Senhor”, devido aos muitos afazeres seculares, não teriam tempo de os orientar espiritualmente, pelo que se encontravam à mercê dos “lobos”, ou seja do diabo e das tentações terrenas(318).

Ora, não obstante considerar o lobo um animal muito perigoso para o homem, o *Horto* refere os maldizentes como piores, uma vez que, enquanto o animal quando ataca apenas fere os corpos com a boca, aqueles com as palavras matam as almas(319). No mesmo sentido, os que sempre seguem os ricos são comparados aos lobos predadores que perseguem os cadáveres. Na verdade, segundo o *Horto*, apenas se interessam pelas riquezas que sempre seguem e não pelos homens(320).

Assim, as referências ao lobo surgem no texto em função das analogias empregues pelo seu autor de forma a corroborar as considerações feitas, acabando o animal por surgir textualmente com uma conotação global negativa, tal como assinalámos para as hagiografias e para os textos sagrados.

TIGRE

O tigre é um dos animais citados no *Horto* com o fim de exemplificar como as “animalias” se encontram mais aptas e adaptadas à vida na Terra que o homem. Na verdade, segundo o texto, por muito rápido que um homem seja, o tigre sempre o supera. De resto, como explica S. Isidoro, o seu nome expressaria a rapidez com que corre pois adviria de palavra “seta”(321). No entanto, tal não impedia o homem de conseguir caçar as suas crias. Para tal, o caçador dirigir-se-ia até ao

local onde a fêmea as guardava num rápido cavalo, e tomá-las-ia de forma a que, perante a perseguição da mãe, largava-as, retardando-a assim, pois sabia que ela voltava sempre a colocar cada cria num local seguro, acabando no final por se apoderar de uma. Se, no entanto, pretendesse caçar todas as crias, levaria vários espelhos com que enganava a fêmea. Esta, à medida que eram lançados, ao ver a sua imagem sucessivamente reflectida, tomá-la-ia pela dos filhos. Até ir desfazendo os enganos, a fêmea atrasar-se-ia irremediavelmente(322).

Ora, se inicialmente o animal é mencionado com o intuito de realçar como supera o homem pela rapidez com que se movimenta, no final o autor conclui que o comportamento da fêmea remete-a para o dos homens apegados aos bens materiais e que por tal perdem a graça divina, numa analogia que encontrámos igualmente assinalada a propósito do cão que troca o alimento pela imagem reflectida na água.

No que respeita à rapidez de locomoção do tigre, antes de Isidoro de Sevilha, já na Antiguidade Clássica, tanto Plínio(323) como Opiano(324) a tinham referenciado, tendo o primeiro mencionado o método de captura das crias sem aludir mencionar à utilização dos espelhos(325). Esta poderá ter tido origem no *Physiologus*, onde, segundo X. Mariño Ferro, se menciona fabulosamente como as fêmeas guardariam os filhos em bolas de cristal(326). Ora, o caçador ao lançá-las levaria a que a mãe, com medo que se quebrassem, as rolasse até um local seguro. Uma bola de cristal, como no Bestiário de Cambridge(327), ou uma esfera de vidro, no caso do *De animalibus* de Alberto Magno(328), foram depois mencionados como objectos reflectores usados pelos caçadores para enganar as fêmeas, enquanto Brunetto Latini(329), já menciona, como Bartolomeu, o Inglês, cujo *Liber de proprietatibus rerum* serviu de fonte, segundo Bertil Maler, ao *Horto do Esposo*, os espelhos.

MOSCA

As moscas surgem referidas no *Horto* entre os pequenos animais criados por

Deus para, ao provocar doenças aos homens e incomodá-los, lembrar-lhes como são seres frágeis e fracos fisicamente, e, portanto, necessitados da ajuda divina(330), uma ideia reforçada quando o autor considera como é vão procurar a boa ventura na posse dos bens terrenos e no usufruto das dignidades, quando o homem é um ser sujeito a várias doenças provocados por animais tão pequenos como as moscas, pelo que não se encontram na vida terrena os valores norteadores dos comportamentos humanos(331).

Os insectos são ainda mencionados ao ser comparada a forma como seguem o mel, tal como as formigas as migalhas, com a dos homens que acompanham os ricos com o único intuito de perseguirem os seus bens(332), sendo assim feita uma analogia entre a atracção das moscas pelo mel com o que, na verdade, moveria os homens a acompanhar os que possuem as riquezas.

LINCE

O lince é mencionado pelo *Horto* quando são condenados os homens que procuram a beleza corporal, pois segundo teria afirmado Aristóteles, se os homens fossem como os lince que eram capazes de ver através dos corpos, constatariam, então, como as entranhas humanas eram feias, desmotivando, assim, qualquer preocupação pelo bom aspecto do corpo. De seguida, caracteriza fisicamente o lince, referindo-o parecido com um lobo, mas malhado. Realça-se, em particular, como a sua urina se solidificaria, formando uma pedra preciosa para os homens, o ligúrio. Ora, por saber de tal importância lhe ser dada, o lince esconderia a urina na areia, o que acabaria por provocar a rápida formação do mineral(333).

A referência a Aristóteles, é atribuída por Bertil Maler(334), a Boécio, enquanto as restantes propriedades do lince a Bartolomeu, o Inglês. A aguda visão do animal que lhe permitiria ver através de superfícies opacas, remonta a uma crença divulgada na Antiguidade que a transmitiu aos autores medievais. No entanto, a História dos Animais não a menciona, tal como a História Natural de Plínio,

embora Eliano(335) e Opiano(336) se tenham referido à sua penetrante visão. Segundo X. Mariño Ferro, a sua origem remontaria a uma narrativa mitológica sobre o argonauta Linceu, considerado pela mitologia clássica como o primeiro mineiro(337).

No que respeita à pedra preciosa formada da urina do lince, ela foi referida tanto por Plínio(338) como por Eliano(339), e depois por Isidoro de Sevilha(340) que igualmente referenciou o lince como fisicamente parecido com um lobo malhado.

PORCO

O porco surge textualmente no *Horto do Esposo* com conotações negativas que acabam por remeter para as considerações feitas a seu propósito nos capítulos anteriores. Neste sentido, compara-se alegoricamente o homem letrado de maus costumes a um porco com um anel no focinho, ou a uma mulher formosa mas sandia, uma vez que uma vida condigna deve associar-se sempre ao estudo das coisas humanas e divinas(341), o que acaba por remeter para a alegoria evangélica, a que fizemos referência na análise das Vidas e Paixões dos Apóstolos, do acto de dar pérolas aos porcos que, igualmente, acentua particularmente para o animal uma depreciativa imagem, uma vez que também nela se refere o contra senso de se associar um bem precioso a um suíno. Ora, a depreciação do animal surge, igualmente, quando o *Horto* referencia o comportamento a seguir pelos monarcas. Assim, ao afirmar-se como quando um rei sentir surgir nele um sentimento de “bestialidade” próprio de um porco, o deve controlar pela abstinência(342), associa-o, não só à gula, e portanto ao pecado, como aos comportamentos irracionais próprios dos animais, que os homens devem evitar e corrigir.

Mas, também, ao mencionar-se o sofrimento de que padeceram as virgens martirizadas na Síria, o autor acentua os horrores a que teriam sido sujeitas ao concluir como, depois de mortas, foram despedaçadas e os seus restos dados a comer aos porcos(343). De resto, a associação destes a uma morte infamante

também se encontra presente na condenação dos poderosos que se preocupam em possuir a honra mundana e o senhorio sobre os homens, mas que acabam enterrados sob a terra pisada por cães e porcos(344).

Em suma, salienta-se sobretudo a “bestialidade” de um animal cujo comportamento se orienta em função do desejo de saciar sempre os imoderados instintos, pelo que remete para o homem indigno do saber a cujo estudo de dedicou e aos comportamentos humanos irracionais, acentuando, assim, a degradante punição das santas mulheres ou como os homens depois de mortos são enterrados e esquecidos.

VACA

As vacas surgem no *Horto do Esposo* na sequência da referência aos bezerros que, destinados a servirem de alimentação, são engordados e deixados livres nos pastos, acabando por ser abatidos. Ora, segundo o texto, os naturalistas teriam referido como as vacas gordas que não foram habituadas a trabalhar na lavoura, quando lhes tentam pôr o jugo rebelam-se, ao contrário das que sempre o usaram. Assim, habituadas a nunca trabalhar, folgam no seu próprio esterco, e, à medida que engordam, tornam-se cada vez mais preguiçosas. Para o *Horto*, também assim se comportariam os homens que procuram os prazeres corporais a cujo usufruto se habituaram e por tal não seriam capazes de a eles renunciarem, acabando numa situação de paralelismo com as vacas que acostumadas a permanecer no esterco manifestam-se inúteis para o trabalho na lavoura. Neste sentido, o autor conclui da necessidade das regras e da disciplina para os que servem Deus, ou seja, alegoricamente para o “jugo” da regra dos monges(345).

CATOBLEPAS

O *Horto*, ao condenar os homens que pretendem ser famosos, afirma como é um designio vão, uma vez que não só existem muitas gentes no mundo que se regem por valores diferentes, como, havendo múltiplos animais perigosos e malignos que impedem o contacto entre elas, a fama acaba por se restringir às populações de uma parte da Terra. Como exemplo, o *Horto* menciona um animal tão venenoso, o "caochephas", existente nos confins da Etiópia e do Egipto, que apesar de pequeno e preguiçoso, pois andaria sempre com a cabeça direccionada para a terra, seria tão mortífero para o homem que seria capaz de o matar com um simples olhar. No entanto, por vontade de Deus, a natureza providenciara para que nunca erguesse a cabeça(346).

Ora, a fonte assinalada por Bertil Maler para o trecho do *Horto* é o *Liber de proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês, que refere o animal com a mesma designação que surge no *Horto do Esposo*(347). No entanto, Eliano designa-o por "catoblepas", referenciando-o ainda como portador de um venenoso bafo(348). De resto, a descrição do *Horto do Esposo* segue a de Plínio(349). X. Mariño Ferro que utiliza a designação de Eliano e que adoptámos, assinala como os bestiários medievais divulgaram a partir das fontes antigas a existência de um tal animal. Segundo o mesmo autor, o catoblepas não seria um animal imaginário, mas o nhur, um raro antílope africano que normalmente apresenta a cabeça baixa, o que teria originado a fabulosa descrição veiculada a partir dos naturalistas antigos(350). No entanto, A. Ernout, editor da *História Natural* de Plínio, manifesta reservas a tal interpretação(351), pelo que a poderemos considerar como uma hipótese.

RATO, ÁSPIDE, UNICÓRNIO

Os três animais e o dragão surgem mencionados em conjunto na metáfora que expressa como os homens que procuram sempre saciar os desejos e os prazeres do corpo acabam, segundo o *Horto*, irremediavelmente condenados às penas infernais. Assim, compara-se a situação destes no mundo com a de um homem que, ao ser

perseguido por um feroz unicórnio, acabou por ficar preso a uma árvore que o impediu de cair no fundo de uma grande e profunda cova. Em grande aflição, reparou então como dois ratos, um negro e um branco, roíam a raiz, enquanto no ramo em que se apoiara, quatro venenosas áspides consumiam a árvore. Olhando para baixo, observou um terrível dragão com a boca aberta, esperando a sua iminente queda, enquanto por cima da sua cabeça se encontrava uma afiada espada apenas presa por um delgado fio. Ora, não obstante a desesperada situação em que se encontrava, acabou por reparar no mel que destilava da árvore e, logo se esqueceu dos perigos que corria, para dele se deliciar enquanto os ratos consumiam a raiz provocando-lhe a queda que permitiu ao dragão devorá-lo.

Depois, explicando o simbolismo dos elementos presentes na narrativa, o *Horto* referencia o unicórnio como uma “besta cruel”, que representa a morte que sempre persegue os homens, a cova, o mundo, a árvore, o tempo da vida, e os ratos o sucessivo passar da noite e do dia que indicam a brevidade da vivência do homem na Terra. As áspides, em número de quatro simbolizam os humores do corpo responsáveis pelas doenças, enquanto o dragão, o diabo, o fundo da cova, o Inferno, a espada, a sentença do juízo final, o fio, a misericórdia de Deus, o mel, os prazeres do corpo e a queda do homem, o fim da vida(352).

Neste sentido, para o *Horto*, o homem na Terra encontra-se numa situação de constante perigo, pois nela se encontra sujeito às tentações do corpo e do mundo que originam a condenação eterna. Quanto ao simbolismo adiantado para os animais, os ratos enquanto roedores assinalam o inexorável passar do tempo da vida humana, as perigosas áspides para a difícil harmonização entre os quatro humores que só uma regrada vida podia manter, enquanto o unicórnio obedece à sua tradicional conotação de feroz animal, de resto já presente no *Physiologus*, como referimos a propósito dos textos sagrados, não obstante a simbologia cristológica que aí adquiriu, a partir da crença de poder ser amansado por uma virgem. Quanto ao dragão, segue a sua tradicional conotação no cristianismo medieval ao simbolizar o demónio.

O cruel unicórnio é ainda referido no *Horto do Esposo* como evocativo da

soberba que um rei deve saber “amansar” com a humildade(353), enquanto a áspide como um dos animais que seriam capazes de, pelo simples som que emitiriam, envenenar os homens, sendo por isso feita a comparação do seu “asssovio” com o cantar das mulheres(354).

PIOLHOS, LÊNDEAS, LOMBRIGAS

A visão profundamente negativa transmitida em relação ao corpo humano pelo *Horto do Esposo* e que observámos, em particular, na referência ao sangue menstrual capaz de enraivecer os cães, indicativo de como o homem nasce logo em contacto com elementos “vis”, prossegue ao considerar-se o aspecto dos recém nascidos como desagradável, dada a pele ensanguentada que apresentam, e concluí-se com a referência aos elementos que o homem expeliria do corpo, mencionando o autor, para além do cuspo, da urina e das fezes, os piolhos, as lêndeas e as lombrigas(355).

Ora, a associação dos animais ao corpo do homem revela uma ideia de “impureza” associada a este, que acaba por acentuar as considerações sobre a condição terrena do homem, reafirmando-se, assim, como este se encontra num “mundo” que lhe não foi originalmente destinado, uma ideia igualmente presente nas diversas afirmações em que se expressa como é um ser propenso ao pecado. De resto, o *Horto* opõe as belas árvores donde nascem as odoríferas flores e os frutos com o corpo do homem que apenas expele fedor.

PEIXE, PESCADO

Se os peixes são inicialmente referidos no *Horto do Esposo* como os animais que, conjuntamente com as aves, evocam como os homens não devem ter em conta as qualidades físicas como um bem de que se devem valorizar, pois, enquanto o seu

corpo foi formado da terra, o mais vil dos elementos, aqueles foram criados a partir da água(356), também se reportam aos comportamentos humanos orientados pela procura dos bens terrenos que tornariam o homem semelhante aos peixes enganados pelos iscos dos anzóis(357).

Quanto às restantes referências aos peixes, elas surgem em função dos exemplos constantes no texto, como é o caso do que conta como um homem tido por bem aventurado, pois tudo quanto desejava logo obtinha, ao ponto de uma vez ter lançado um precioso anel num lago na esperança de vir a sentir a falta de algo, o que acabou por não resultar uma vez que noutro dia em que pescava logo lhe surgiu no anzol o peixe que engolira o anel, mas que acabou por morrer crucificado(358), ou para referenciar a maldade do imperador Gaio, afirmando-se como depois de morto, os diversos venenos que guardava teriam sido deitados nos rios por ordem de Cláudio, provocando a morte de muitos peixes cujo número remeteria para o dos homens que se salvaram pelo seu assassinio(359), e ainda como ilustrativo de como o homem não se deve importar pelo que os outros pensam dele, tal como um enviado do papa que preferiu surpreender um clérigo que lhe queria oferecer um peixe, um esturjão, ao fazer questão de lho pagar(360).

Por fim, menciona-se um providencial peixe no qual, depois de pescado, se encontrou o firmal de um homem que o atirara ao mar a fim de enganar uma pobre mulher a quem pedira para o guardar. Ora, tudo fora feito para esta se sentir obrigada e em dívida perante o poderoso homem que, na verdade, a desejava, o que acabou por ser resolvido pela mulher ao dirigir-se a uma santa virgem que teria então sido a responsável por um pescador capturar o peixe que o engolira, permitindo assim à pobre mulher restituir o firmal(361).

Sob a designação de “pescado” ainda é referido o peixe para enaltecer a vida virtuosa do rei Luís de França que desde jovem jejuara frequentemente em segredo, pelo que mesmo em dias de abstinência do calendário litúrgico nem de pescado se alimentava(362).

AVE

As aves adquirem no *Horto do Esposo* um sentido positivo e valorativo entre os animais, com a referência ao elemento a partir do qual teriam sido criadas, como vimos no estudo da presença textual dos peixes. No mesmo sentido, elas surgem como os animais que se podem encontrar no Paraíso terrestre, nomeadamente a partir do topos, referenciado na análise da presença dos animais nas hagiografias, segundo o qual, sendo possuidoras de doces cantares que a todos maravilham, se associam às visões do Éden(363). De resto, são também elas que aí aparecem associadas às plantas, aos anjos e às crianças vestidas de branco que acompanham a Virgem, como se conta na história de uma santa transportada para o edénico jardim por uma ave resplandecentemente branca(364). Mas, na analogia do Paraíso terreno com as Escrituras, os doces cantares das aves, para além de evocarem os harmoniosos sons, também simbolizam as palavras com que os evangelistas contaram a vida de Jesus e os escritos dos Padres da Igreja(365).

Ainda com uma simbologia positiva, as aves são conotadas com os homens que desprezam os bens terrenos o que lhes permite “voar” com as asas da contemplação e usufruir, tal como as paradisíacas aves, da vida repousada e segura da vida contemplativa afastada das atribulações terrenas(366).

Por fim, às aves predadores é dada uma conotação negativa ao remeterem simbolicamente para os enganos do diabo de que os homens se podem precaver pelo estudo das Escrituras, aprendendo nelas a reconhecê-los, tal como as pombas fogem das aves caçadoras quando vêem a sua imagem reflectida na água dos rios(367).

Em suma, as aves acabam por remeter com a sua capacidade de voar, para o plano do divino e do transcendente, surgindo não só como as habituais habitantes do Paraíso como para as palavras que permitem aos homens “elevarem-se” da vida terrena. De resto, ainda num registo sobrenatural, as aves predadoras simbolizam as armadilhas de que o diabo se serve para capturar as almas dos homens.

OUTROS ANIMAIS

Outros animais surgem citados no *Horto do Esposo*, e que não foram referenciados nos anteriores contextos analisados, como é o caso das águias corredoras e infatigáveis das palavras de Isaías(Is 40,31) que o autor interpreta simbolicamente como os homens contemplativos, sugerindo-se ainda que renovam as forças, uma ideia que acaba por se reportar à crença das águias rejuvenescerem, após atingirem a velhice, mergulhando nas águas(368), como referimos no estudo do *Livro das Aves*, ou, ainda, as que surgem como exemplo dos animais belos que se contentam com a aparência que a natureza lhes deu, ao contrário dos homens e das mulheres que se enfeitam com pedras preciosas e ricas vestes(369). Ainda no mesmo sentido, são referidos os bichos da seda, nas considerações em que se afirma como nada do que o homem veste lhe pertence, mas aos animais de cujas matérias provêm os tecidos, como é o caso da seda(370).

Já nos referimos como no *Horto do Esposo* as Escrituras são simbolicamente representadas como um rio plano onde o cordeiro anda e o elefante nada. Sugerimos então o simbolismo cristológico do cordeiro, o qual poderá igualmente sugerir uma referência aos valores de pureza transmitidos aos homens e que se associam tradicionalmente no cristianismo ao animal. De resto, ainda no texto, segundo o habitual simbolismo do cordeiro a que fizemos referência nos capítulos anteriores e que se reporta ao Livro do Apocalipse, Jesus Cristo é denominado de “o cordeiro de Deus”(371).

A fim de assinalar como é perigoso para os homens a convivência com as mulheres, o *Horto* compara os malefícios que tal implicaria aos homens, uma vez que se arriscariam a ficar sujeitos ao “fogo” da luxúria de que raramente conseguem escapar, ao que acontece às borboletas que voam perto das candeias(372) e aos gatos que procuram o calor das lareiras e que acabam por se queimar(373).

Ainda num plano de analogias dos animais, são referidas as frágeis teias das

aranhas às quais o autor compara os argumentos dos gentios que foram facilmente desmistificados por S. Basílio(374). As aranhas são ainda referidas como animais venenosos, que tal como os sapos, as rãs e as serpentes, não conseguem sobreviver na Hibernia por a terra ser “contrária” aos venenos(375), enquanto no contexto já referido do comportamento a ser seguido pelos reis, se recomenda que ao sentirem uma ferocidade própria de um javali, devem procurar acalmar-se, reportando-se para o animal um comportamento feroz e violento(376). Quanto ao galo, para lá da assinalada referência a como o leão temeria o seu cantar, é ainda referido para assinalar a hora do despertar(377).

No que respeita às rãs e aos corvos é o seu “coaxar” e os “cras” que imitem que teriam sido utilizados por um mestre de lógica parisiense para caracterizar os argumentos dialécticos que ensinava, antes de um antigo discípulo que falecera lhe surgir um dia vindo do Inferno e lhe revelar a punição a que fora condenado por se ter dedicado ao estudo de uma ciência considerada vã pelo *Horto*. Na verdade, ao mestre, mostrara uma capa de pergaminho coberta de sofismas que o fazia transpirar ardentes gotas de suor, tendo uma perfurado a mão do seu antigo professor, o que originou que este renunciasse ao ensino da lógica e a entrar num mosteiro(378).

A raposa, referida como um animal matreiro e manhoso, surge num exemplo em que um homem apelida o imperador Vespasiano com o nome do animal pois, não obstante já ser velho, continuaria a cobiçar as riquezas e a ser avarento, sendo, portanto, como as raposas que poderiam mudar a pele mas não o coração. No entanto, o exemplo é dado para exemplificar como os homens não devem ligar às injúrias dos que sempre dizem mal dos outros, como teria feito Vespasiano ao ignorar as injúrias do súbdito, acabando o *Horto* por elogiar a atitude do imperador(379).

Ora, reportando-se ainda às palavras que os homens dirigem aos outros, neste caso para os enganar e induzi-los a uma vida de pecado semelhante à sua, o *Horto* menciona, num exemplo, como um aldeão que levava para a feira um carneiro acabou por abandoná-lo, pois quatro homens que com ele pretendiam ficar se

posicionaram ao longo do caminho perguntando-lhe cada um por que transportava um cão morto. Assim, segundo o autor, são enganados os rústicos que tomam por verdadeiras as palavras dos outros(380).

A afirmação da vanidade de uma vida regida pela procura dos bens terrenos que nunca satisfazem os homens e levam à condenação das almas, surge ainda noutro exemplo em que se conta como um homem rico à hora da morte questionava porque as suas riquezas não lhe davam saúde, perguntando a si mesmo o que lhe restaria ter, ao que um pardal que surgiu lhe respondeu que era o coração, após o que o rico logo morreu(381). Podemos colocar a hipótese de o pardal surgir mencionado como mensageiro divino, uma vez que as aves, como referimos no estudo dedicado às hagiografias, foram consideradas como mediadoras entre os homens e a divindade.

Por fim, a designação de gado aplica-se inicialmente aos animais sacrificiais, tanto dos pagãos, como dos judeus. Num exemplo, lembra-se a narrativa segunda a qual, na noite da Paixão de Cristo, o céu ficara coberto de trevas o que levava os habitantes de Atenas, por não encontrarem explicações naturais para o sucedido, a erigir uma estátua ao deus desconhecido. Ora, uma vez que S. Dionísio lhes anunciara a manifestação da vinda de um novo deus, quando se preparavam para fazer os habituais sacrifícios com que honravam as divindades, os filósofos disseram que este deus não precisava dos seus gados, apenas pedindo a sua devoção(382). Noutro, é referido como S. Bernardo explicou como não devia ser confundida a riqueza do templo de Deus em Jerusalém com a que os homens procuram ostentar nas suas casas, pois Deus naquele tempo o permitira, tal como o sacrifício dos animais do gado para redimir os pecados do povo eleito(383).

Reportando-se ainda ao Velho Testamento, o *Horto* menciona a riqueza e o poder de que Salomão usufruía, o que não o teria impedido de à hora da morte as ter por vãs, pois constataria então que tudo quanto possuía fora alcançado por vaidade e com grande aflição, surgindo o gado para indicar a riqueza do rei(384).

Por fim, para além de se registar como o humilde pastor de gado Viriato, não obstante a sua origem simples, alcançou grandes feitos ao combater os romanos

que só o conseguiram matar à traição(385), surgindo, tal como no caso das ovelhas, a associação dos animais dos rebanhos a uma origem de vida humilde, o gado ainda é mencionado no *Horto* a propósito dos pastores de uma história moralizante, sem transmitir qualquer conotação simbólica(386).

ANIMALIAS E BESTAS

Como tendo vimos a observar, os animais tendem a representar-se no *Horto*, quer através de breves narrativas exemplares, destinadas a esclarecer ou a demonstrar diversos princípios ético-morais cristãos, quer a propósito da simbologia de algumas das suas características físicas ou comportamentais, utilizando-se quase sempre para tal efeito informações enciclopédicas recolhidas de Bartolomeu, o Inglês. Contudo, eles também surgem mais globalmente como temática propícia à introdução de abundantes reflexões acerca da condição humana e do seu destino.

Por um lado, as “animalias” permitem melhor caracterizar o homem como ser supremo da Criação. De facto, citando João Damasceno, o *Horto* salienta como o Criador concebeu os animais em função de serviço a prestar à humanidade. O gado, as aves, as lebres e outros semelhantes, para a alimentar e manter. Os asnos, os cavalos e os muares, para se deslocar. Os símios, as aves que cantam e os pavões, para a alegrar e distrair. As pulgas, as moscas, os piolhos e outros animais fracos e pequenos que embaraçam e fazem sofrer os homens, para lhes fornecer a consciência da sua insuficiência e os levar a temer a Deus. As serpentes e os leões, para que devido ao espanto e ao temor quer lhes provocam os levam a invocar o auxílio divino. Por fim, vários outros, como a víbora cuja carne serve para fazer teriaga, ou o touro, de quem o fel, do mesmo modo que o das aves e demais animais, para lhes curar a cegueira e outras doenças, referindo-se Plínio como autoridade convocada para afirmar existirem no corpo das “animalias”, sejam ou não conhecidas, mezinhas.

Contudo, se a Criação permitiu à humanidade usufruir os animais em seu

proveito, e deles se distinguir por poder erguer a cabeça enquanto a eles fora destinado por Deus a postura em que a “face” sempre se encontrava voltada para a terra e para os seus valores, o pecado original modificara essa hierarquia. De facto, ao serem punidos com um destino terreno, os homens passaram a partilhar como os animais um idêntico destino corpóreo, revelando-se, nesse sentido, inferiores a muitos deles em termos de capacidades físicas, referindo o *Horto* as maiores força, mobilidade e apuramento dos sentidos de algumas das perigosas e ferozes “animalias” com quem se começaram a confrontar.

Para além disso, a nova vida corpórea da humanidade, não só a tornara vulnerável ao envelhecimento e à morte, como a expôs às tentações terrenas e carnis que conduziam as suas almas ao pecado e à danação eterna. Ou seja, citando-se S. Basílio, ao deleitamento carnal, que associado à luxúria e à gula tornou os homens comparáveis às “animalias brutas”, incapazes de olhar e venerar o Criador(387).

Neste contexto, directamente devedor da obra de Bartolomeu, o Inglês, o *Horto* passa então a referir como os homens que não vivem de acordo com os princípios cristãos que lhes permitem redimir e salvar as suas almas, estão sujeitos às tentações terrenas que os fazem pecar e tornar semelhantes às “bestas” cuja vida se encontra pautada pela satisfação dos desejos incontrolláveis da carne, seja os destinados a saciar-lhes a fome, seja os relativos à consumação dos deleites do corpo, agindo de uma forma desenfreada e por vezes cruel que, desprovida de razão, não tem em conta as nefastas consequências a que as suas atitudes podem conduzir. Por isso, tal como as fêmeas do tigre ou as do macaco acabam por ser enganadas por um instinto maternal, também os homens que vivem sem a lei de Deus são facilmente caçados pelas ciladas armadas pelo diabo.

Ora, é com o intuito de evitar tais perigos que o *Horto* aconselha a leitura e a meditação dos textos sagrados, nomeadamente os Evangelhos, para que os homens permaneçam fiéis aos princípios capazes de os conduzir a uma vida de espiritualidade que possibilite a salvação da sua alma, assim como, subsidiariamente, os escritos dos letrados cristãos ou mesmo pagãos, que fornecem exemplos de como a humanidade se deve comportar na sua passagem pela Terra,

para lhes assegurar o eterno usufruto da companhia da corte celestial. Tal como é o princípio de toda a obra em referência. Segundo o *Horto*, sem a prossecução de uma vida regida pelos preceitos cristãos destinados ao aprofundamento da contenção dos prazeres carnaís, os homens transformam-se em “bestas” e “animalias” brutas. Devem, portanto, seguir o caminho de uma espiritualidade em que a abstinência e a contemplação permita elevar as suas almas até Deus, nelas descobrindo e cultivando a razão providencialmente outorgada pelo Criador.

SERES HÍBRIDOS E RAÇAS MONSTRUOSAS

Ao referir-se a certas entidades mitológicas, como as sereias e os sátiros, ou a várias das supostas raças monstruosas dispersas pelo orbe, o *Horto do Esposo* regista-lhes características físicas e hábitos comportamentais que as aproximam dos animais, embora sem deixar de lhes assinalar formas e atributos humanos ou sequer colocar em causa a plausibilidade da respectiva existência terrena. Em suma, procedendo de acordo com tradições mais uma vez herdadas da Antiguidade.

Com efeito, foi através da mitologia e das enciclopédias geográficas em que se noticiavam as maravilhas do mundo, nomeadamente as de Plínio e Solino, que os letrados medievais conceberam a existência de uma ecúmena onde coexistiam, para além dos animais e dos homens, diversos seres híbridos ou povos monstruosos onde se fundiam as respectivas morfologias e/ou atitudes. Situados quase sempre nas fronteiras internas ou externas do mundo civilizacional greco-latino, sinalizavam a desordem caótica que era própria dos limiares onde se subvertiam ou invertiam os equilíbrios da ordenada e equilibrada coexistência da humanidade com a animalidade, convidando, portanto, à reflexão sobre a importância da preservação de uma tal situação.

Entre os seres mitológicos referidos no *Horto*, salientam-se as sereias. A sua primeira menção logo as associa aos adúladores que enganam os incautos, louvando-lhes os bens terrenos que conduzem à perdição das suas almas, tal como

o doce cantar das sereias faz perder a memória aos homens que o escutam e assim os conduz a perigos mortais. Depois, mais concretamente, o *Horto* detém-se na descrição do seu aspecto e respectiva forma de actuação. Por um lado, descreve as sereias como “animalias” do mar que figuram virgens da cintura para cima e peixes na sua parte inferior, precisando como possuem unhas, asas e o canto que seduz e faz adormecer os marinheiros após as terem sexualmente satisfeito. Por outro, salienta como o seu encontro com os homens que atraem pela voz sempre se revela fatal, seja porque os matam e devoram no caso de não conseguirem que lhes consumam o desejo, seja porque, ao adormecê-los, os deixam indefesos face aos perigos do mar. É, aliás, neste contexto, que a fonte se refere a Ulisses, como delas escapou ao mandar tapar os ouvidos para não as ouvir cantar(388).

Baseadas em Bartolomeu, o Inglês, todas as restantes informações insistem no carácter híbrido do ser, visto embora se lhes atribua a morfologia e a ferocidade justificativas do qualificativo de “animalias”, não deixam de ser portadoras de formas e sentimentos humanos. De facto, nelas também se regista a condição de virgens cuja vontade sexual e modo utilizado para a punição da respectiva insatisfação as aproxima da misógina imagem da mulher pecadora, que apenas age guiada pelas pulsões e pelos desejos do corpo e da carne.

Bastante referenciadas pela mitologia greco-latina, as sereias sempre então se associaram à imagem de seres híbridos em que se conjugavam as pernas e patas de aves com os bustos de donzelas, conforme já havia sido registado na Odisseia de Homero. Entre os naturalistas da Antiguidade, se perdura uma tal morfologia, não mereceram uma tão grande atenção, visto embora surjam mencionadas por Plínio(389), este não deixa de equacionar a incerteza da sua real existência, mantendo-se, por outro lado, a referência às suas asas nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha(390). Na verdade, parece apenas datar do século VI, a sua associação a um ser híbrido marítimo cuja animalidade se reportaria à presença de uma cauda de peixe, enquanto se devera ao *Physiologus* uma primeira explícita conotação das sereias com os seres maléficos luxuriosos que mais tarde permitiriam associá-las às prostitutas(391).

Sendo assim, é apenas nos tempos medievais que as sereias adquirem a cauda de peixe tão representada nos bestiários românicos, conforme assinala Luís Krus(392), embora também continuem a ser representadas enquanto seres alados. De resto, o *Horto* não deixa de lhes assinalar as asas que remetem para uma tal imagem.

Como as sereias, os sátiros também integram a categoria dos seres híbridos referenciados pela fonte. Primeiro mencionados como homens monteses, são depois referidos na qualidade de “animalias maravilhosas” muito parecidas com os humanos, se bem que, ao contrário destes, careçam de razão, porque não podem ser ensinados a falar. Para além disso, também se revelam perigosos e letais, nomeadamente para as mulheres, visto que quando as encontram logo nelas satisfazem um desejo sexual tão “bestial” que lhes provoca a morte. Por fim, citando-se Isidoro de Sevilha(393), o *Horto* ainda refere os atributos físicos dos sátiros, salientando como os seus narizes se destacam da face e como não só possuem chifres parecidos com os das cabras, como exibem patas em vez de pés(394).

Segundo o *Horto*, embora os sátiros sejam por vezes considerados homens monteses destituídos de razão, seria preferível considerá-los semelhantes às “bestas bravas”, até porque se conta como alguns deles possuiriam cabeça de cão e teriam no ladrar a sua forma de comunicação(395). De facto, a fonte parece hesitar numa aproximação dos sátiros, quer aos animais, quer aos humanos, embora insista na especificação de atributos e comportamentos próximos de uma suposta bestialidade, como seja, para além dos aspectos ligados à respectiva morfologia corporal, a sua brutal sexualidade e a carência de fala. De resto, uma tal posição reproduz a opinião expressa no texto em que o *Horto* se baseou para apresentar as propriedades dos sátiros, ou seja, a obra de Bartolomeu, o Inglês, a qual, neste aspecto, difere da seguida por Alberto Magno(396), para quem a parecença de tais seres com os homens justifica a sua classificação como primatas, se bem que conservando a categoria de criaturas monstruosas.

Entre os letrados da Antiguidade Clássica, nunca se colocou a questão da

possibilidade da existência dos sátiros, encontrando-se esses seres tão presentes na mitologia greco-latina na qualidade de criaturas terrenas referidas pelos naturalistas Plínio(397) e Solino(398). Para a cultura clerical medieval, os sátiros tornaram-se símbolos do diabo e da luxúria(399).

No que respeita aos povos ou raças monstruosas, a sua bestialidade manifesta-se de uma forma diferente da dos seres caracterizados por corpos onde se combinam morfologias humanas e animais. Neste caso, são sobretudo as disfunções corporais de uma morfologia humana, junto à constatação da existência de costumes considerados “bestiais” que os fazem ser considerados próximos ou corrompidos pela animalidade. De resto, nem todas as raças monstruosas que o *Horto* menciona correspondem a seres situáveis nos limiares da fronteira entre homens e animais.

Estão nesse caso os povos que se caracterizariam pela presença de irregulares atributos corporais. Uns, por simples carência, seja o caso do único olho possuído pelos Ciclopes(400), tal como já fora assinalado na Odisseia e também por Plínio(401) e Solino(402), seja a falta de língua, um dos pés ou a boca, sendo essa a situação apontada para, respectivamente, os povos ditos Mudos(403), que apenas comunicavam por sinais(404), conforme referira Plínio(405), os Sciopodas(406), de quem também o naturalista latino tanto informara utilizarem o seu único e grande pé para se protegerem do sol, como noticiara deslocarem-se com a rapidez de cães(407), e os Astomis(408) que viviam nos confins da Índia, para os quais a ausência da boca permitira o desenvolvimento do sentido do olfacto, alimentando-se através do cheiro das flores, das maçãs e dos bons odores libertados pelas matas, segundo, mais uma vez, Plínio(409). Outros, por excesso ou deformidade, como os Pontios, cujas grandes orelhas lhes permitiriam cobrir os corpos, sendo essa uma característica que havia sido noticiada por Plínio(410), Solino(411) e, segundo John Block Friedman(412), também por Ctesias, os Abarimon(413), a quem o *Horto*, citando Plínio(414), situa na Líbia e atribui a característica de possuírem a planta dos pés, onde existiriam onze dedos, voltada para cima, ou ainda os povos etíopes que se revelavam incapazes de assumir uma postura erecta e se deslocavam como o gado, isto é, conforme John Friedman, os

Aribatiras(415). Ou ainda, pela conjugação destes dois processos, como seja o povo citado no *Horto* por não possuir cabeça nem pescoço e ver os olhos localizados nos ombros, ou seja, os Blemias(416), e os que, por não terem nariz, apresentavam uma face plana onde se distinguia um grande lábio com que cobriam a boca, tratando-se de uma referência, segundo Friedman, aos Amictiaras(417).

De facto, entre todos os povos monstruosos citados no *Horto*(418), apenas um deles remete directamente para uma morfologia corporal marcada pela conjugação de elementos humanos e animais. Trata-se dos Lamias, a quem a fonte refere como homens que possuíam pés de cavalo, os quais devem corresponder ao povo que Plínio(419) e Solino(420) designam por Hipodes, conforme esclarece John Friedman(421). Contudo, tal não significa que em relação aos outros povos deixe de estar presente a ideia de que a sua desordem corporal corresponde a uma humanidade imperfeita e inferior, porque disforme em relação à imagem do Criador que o homem reproduz e desprovida tanto da fé em Deus como do exercício da razão. Ora, essa assumida indefinição do sentido ontológico a atribuir aos povos monstruosos acaba, muitas vezes, por os remeter para uma bestialidade que encontra a sua máxima expressão em comportamentos e modos de vida supostamente próximos dos animais. Na verdade, é esse o contexto que leva o *Horto do Esposo* a também classificar como monstruosos os povos que desprezam os ensinamentos de Deus e por isso se diz viverem sem lei. Preferencialmente associados aos confins africano e asiático, surgem mencionados na fonte a propósito de toda uma série de características em que se evidenciam traços de uma condenável bestialidade.

Nos desertos da Etiópia(422), encontrar-se-iam os chamados Garamantes e os Trogloditas já assinalados e descritos por Plínio(423) e Solino(424) durante a Antiguidade. No seu caso, são as circunstâncias de não só viverem nus, como sem trabalhar ou praticar o casamento monogâmico, para além de morarem em habitações trogloditas e comerem serpentes e outros animais impuros ou sagrados que, à partida, justificam o anátema de então se comportarem como verdadeiras “bestas”. Tal como, aliás, também o comprovariam outros sucessos e notícias que

o *Horto* passa depois a situar nas mesmas longínquas paragens, ou seja, quer o frequente nascimento de quadrúpedes sem orelhas, quer a existência de reis só com um olho ou substituídos nas suas funções por um cão, ou ainda, para lá de se assinalar como os homens aí comiam leões, panteras e gafanhotos, os factos de alguns deles só se alimentarem de aves e de outrora ser usual na região a prática de funerais onde se incinerarem os defuntos, para tal vestidos com novas e dispendiosas vestes, junto com as ovelhas, bois, servos e servas que se pensavam poderem vir a servi-los no Além(425).

Segundo o *Horto*, tais desumanidades não seriam apenas específicas dos confins etíopes, visto afirmar encontrarem-se exemplos de tão monstruosas e animalescas gentes por toda a ecúmena. Como, aliás, chega depois a referir ao citar a Hircânia, a terra das fabulosas aves hircanas cujas peles luziriam, segundo Isidoro de Sevilha(426), embora o enciclopedista hispânico as situe na Germânia, onde, de resto, o *Horto* também as assinala, dado localizar nessa grande terra dos extremos asiáticos, povos nómadas e caçadores que comeriam carne humana como se fossem “bestas”, ao mesmo tempo que também atribui aos respectivos moradores a qualidade de gentes cujos hábitos “bestiais” incluiriam a recusa de qualquer bem vindo do exterior(427).

Notas-Bestiários

- 1) *Livro das Aves*, Mota, J., Matos, R., Sampaio, V., Rossi, N., (eds.), Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1965, (sigla: LA), p.3.
- 2) *Idem*, p.4.
- 3) *Ibidem*.
- 4) *Ibidem*.
- 5) M. R. Gonçalves, “Livro das Aves” in DLM, p.404.
- 6) LA, p.5.
- 7) *Ibidem*, p.10.
- 8) LDA, p.13.
- 9) A. Ferrero, H. Peixeiro, “Horto do Esposo” in DLM, p.315.
- 10) *Orto do Esposo*, Bertil Maler (ed. e est.), 3vols., 1º e 2º vols., Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1956, 3º vol., Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1964, siglas: OE1, OE2, OE3, OE3, p.11.
- 11) Mário Martins, *Estudos de Literatura Medieval Portuguesa*, Livraria Cruz, 1956.
- 12) OE3, p.22.
- 13) *Idem*, p.20.
- 14) *Idem*, p.25.
- 15) A. Magne, “Introdução” in OE1, p.IX.
- 16) OE3, p.17.
- 17) A. Magne, Op. Cit. p.IX, OE3, p.17, Mário Martins, *Estudos de Literatura Medieval*, pp.433,434.
- 18) Mário Martins, *Estudos de Literatura Medieval*, pp.433,434.
- 19) *Idem*, p.428.
- 20) A. Ferrero, H. Peixeiro, *Op. Cit.*, p.316.
- 21) OE1, p.1.

- 22) LA, p.19.
- 23) *Ibidem*.
- 24) *Ibidem*.
- 25) *Ibidem*.
- 26) LDA, p.19.
- 27) LA, pp.21-23.
- 28) *Idem*, pp.23,24.
- 29) *Idem*, p.24.
- 30) LDA, p.176.
- 31) Van Den Abeele, B., *La Fauconnerie au Moyen Age-Connaissance, Affaitage et Médecine des Oiseaux de Chasse d'Après les Traités Latines*, s. 1, Éditions Klincksieck, 1994, pp.116-119.
- 32) LDA, p.19.
- 33) Eliano, C., *Historia de los Animales*, J. Donado (ed.), Madrid, Akal, 1989, sigla: ELI, X, 33.
- 34) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.437
- 35) ETI, XII, 33.
- 36) FIS, pp.181,182.
- 37) LA, pp.24,25.
- 38) *Idem*, pp.25,26.
- 39) *Idem*, p.26
- 40) LDA, pp.89-91.
- 41) *Idem*, p.20.
- 42) *Idem*, pp.27,28.
- 43) *Idem*, p.28.
- 44) *Idem*, p.29.
- 45) LDA, p.21.
- 46) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.42.
- 47) LA, pp.29,30.
- 48) *Idem*, p.30.

- 49) *Idem*, p.31
- 50) ETI, XII, 7, 20.
- 51) LDA, p.119.
- 52) *Idem*, p.21.
- 53) Aristóteles, *Histoire des Animaux*, J. Tricot (trad. e ed.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957, 2 toms., sigla: ARI, IX.10.
- 54) PLI, X, 58, 59
- 55) ELI, III, 13
- 56) FIS, XII, 7, 15
- 57) Jacques Voisenet, *Op. Cit.*, p.117
- 58) LA, p.31.
- 59) *Idem*, pp.31,32.
- 60) LDA, p.21.
- 61) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.301.
- 62) LA, pp.34,33.
- 63) *Idem*, p.33.
- 64) ELI, II,42.
- 65) LDA, p.21.
- 66) LA, p.34.
- 67) *Idem*, p.35.
- 68) *Ibidem*.
- 69) *Idem*, p.36.
- 70) *Idem*, pp.36,37.
- 71) LDA, p.21.
- 72) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, Vol.II, p.511.
- 73) LA, pp.37,38.
- 74) *Idem*, p.39.
- 75) *Idem*, pp.41,42.
- 76) *Idem*, pp.42-44.
- 77) *Idem*, p.44.

- 78) *Idem*, p.45.
- 79) *Idem*, pp.45,46.
- 80) LDA, p.99.
- 81) LA, p.46.
- 82) *Idem*, pp.46,47.
- 83) LDA, p.20.
- 84) LA, pp.47,48.
- 85) ETI, XII,7,9 ; XII,7,48.
- 86) LA, pp.48,49.
- 87) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp.358,359.
- 88) ARI, VI,9.
- 89) PLI, X,44.
- 90) LA, p.49.
- 91) *Idem*, pp.49-51.
- 92) *Idem*, pp.51,52.
- 93) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp.357-359.
- 94) LDA, p.161.
- 95) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.21.
- 96) *Idem*, pp.21-26.
- 97) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.37.
- 98) LA, pp.52,53.
- 99) *Idem*, pp.53,54.
- 100) *Idem*, p.54.
- 101) *Idem*, pp.54,55.
- 102) FIS, pp.145-147.
- 103) LDA, p.20.
- 104) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.35.
- 105) LA, p.53.
- 106) *Ibidem*.
- 107) *Ibidem*.

- 108) P. Chambel, *Op. Cit.*, pp.33-40.
- 109) ETI, XII,2,3.
- 110) A atribuição dos três corações ao leão no *Horto do Esposo* é explicada por Bertil Maler como devendo-se a um erro de tradução da obra que lhe serviu de fonte, o *Liber de proprietatibus rerum* de Bartolomeu, o Inglês. OE2, p.60.
- 111) OE1, pp.79,80.
- 112) No segundo volume da sua edição do *Horto do Esposo*, Bertil Maler apresenta as transcrições efectuadas a partir do *Liber de proprietatibus rerum* que fundamentam a filiação do *Horto* nesta obra, pelo que é com base nelas que a referimos como fonte da maioria das “propriedades das animalias” referidas no texto.
- 113) ARI, IX,44.
- 114) PLI, VIII,41-59
- 115) ELI, V,39.
- 116) FIS, p.139.
- 117) P. Chambel, *Op. Cit.*, pp.39,40.
- 118) ARI, VI,31.
- 119) PLI, VIII,45.
- 120) ELI, IV,34.
- 121) Opiano, *De la Pesca in* C. Délcan (ed.), *Opiano, De la Caza, De la Pesca, Anónimo, Lapidario Órfico*, Madrid, Editorial Gredos, 1990, X,710-713.
- 122) C. Délcan, *Op. Cit.*, p.202, nota 176.
- 123) OE1, p.79.
- 124) ARI, IX,44.
- 125) OE1, pp.79,80.
- 126) *Ibidem*.
- 127) ETI, XII,2,6.
- 128) OE1, p.80.
- 129) *Ibidem*.
- 130) *Idem*, pp.95,96.

- 131) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.120.
- 132) P. Chambel, *Op. Cit.*, p.134.
- 133) ARI, III,7,
- 134) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.281.
- 135) FIS, p.137.
- 136) Brunetto Latini, *Livre du Trésor* in G. Bianciotto (ed.), *Bestiaires du Moyen Age*, s. l., Éditions Stock, 1992, p.211.
- 137) Albert the Great, *Man and Beasts, De animalibus* (Books 22-26), J. Scanlan (ed.), *Medieval & Renaissance Textes & Studies*, Binghamton, New York, 1987, sigla: ANI, XII, 108.
- 138) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp.281,282
- 139) ARI, VIII, 5.
- 140) OE1, pp.192,193.
- 141) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.281.
- 142) PLI, VIII,52.
- 143) ANI, XII,108.
- 144) *Ibidem*.
- 145) OE1, p.144.
- 146) *Idem*, pp.144,145.
- 147) Opiano, *De la Caza* in C. Delcán, *Op. Cit.*, sigla: OPI1, IV, 78-113.
- 148) OE1, p.265.
- 149) *Idem*, p.316.
- 150) *Idem*, pp.308,309.
- 151) *Idem*, p.327.
- 152) *Idem*, pp.9,10.
- 153) *Idem*, p.96.
- 154) *Idem*, p.47.
- 155) *Idem*, p.184.
- 156) *Idem*, p.95.
- 157) *Idem*, p.107.

- 158) *Idem*, p.210.
- 159) *Idem*, p.127.
- 160) *Idem*, p.109.
- 161) *Idem*, p.122.
- 162) *Idem*, p.349.
- 163) *Idem*, p.70.
- 164) Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, vol. I, p.210.
- 165) OE1, p.353.
- 166) *Idem*, pp.276,277.
- 167) *Idem*, pp.352,353.
- 168) *Idem*, p.316.
- 169) *Idem*, pp.34,35.
- 170) ARI, VIII,22.
- 171) PLI, VIII,22.
- 172) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.366.
- 173) OE1, p.249.
- 174) *Idem*, p.130.
- 175) *Idem*, p.99.
- 176) *Bestiario Toscano in S. Sebastián (ed.), El Fisiólogo Atribuido a San Epifanio Seguido de El Bestiario Toscano*, Ediciones Tuero, Madrid, 1986, p.16, Pierre de Beauvais, *Op. Cit.*, p.64, Brunetto Latini, *Livre du Trésor in G. Bianciotto, Op. Cit.*, p.222.
- 177) OE1, p.328.
- 178) *Idem*, p.117.
- 179) *Idem*, p.57.
- 180) PLI, VIII, pp.142-146.
- 181) ELI, VII,10.
- 182) PLI, VIII,146,
- 183) ETI, XII,2,26
- 184) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp.367,368.

- 185) OE1, p.257.
- 186) *Idem*, p.316.
- 187) *Idem*, p.65.
- 188) *Idem*, pp.65,66.
- 189) *Idem*, p.67.
- 190) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.403.
- 191) *Ibidem*.
- 192) OE1, p.121.
- 193) *Idem*, p.122.
- 194) *Idem*, p.336.
- 195) *Idem*, p.234
- 196) FIS, pp.184,185.
- 197) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, Vol.1, pp.241,242.
- 198) OE1, p.178.
- 199) PLI, VIII,118.
- 200) FIS, p.184.
- 201) OE1, p.178.
- 202) ARI, IX,5.
- 203) PLI, VIII,114,115.
- 204) OE1, p.178.
- 205) *Ibidem*.
- 206) ARI, IX,5.
- 207) PLI, VIII ,113.
- 208) OE1, p.178.
- 209) ARI, IX,5.
- 210) OE1, p.178.
- 211) *Idem*, pp.178,179.
- 212) ETI, XII,7,61.
- 213) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.334.
- 214) OE1, p.179.

- 215) PLI, X,110.
- 216) OE1, p.44.
- 217) ARI, IX,7.
- 218) ARI, VI,2.
- 219) PLI, X,158,159.
- 220) OE1, p.44.
- 221) *Idem*, p.231.
- 222) ETI, XII,4,6.
- 223) PLI, VIII,78.
- 224) ARI, 9,6.
- 225) OE1, p.155.
- 226) *Idem*, pp.155,156.
- 227) *Idem*, p.306.
- 228) *Idem*, p.207.
- 229) PLI, VIII,215,216.
- 230) ETI, XII,2,31.
- 231) OE1, p.255.
- 232) *Idem*, p.327.
- 233) *Idem*, p.243.
- 234) *Idem*, p.328.
- 235) *Idem*, pp.311,312.
- 236) FIS, pp.147-150.
- 237) ETI, XII,7,22.
- 238) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp.327-331.
- 239) *Idem*, p.329.
- 240) OE1, pp.165,166.
- 241) ETI, XII,2,8-10.
- 242) PLI, VIII,59-64.
- 243) ARI, IX,6.
- 244) FIS, pp.165,166.

- 245) OE1, p.166.
- 246) ARI, V,14.
- 247) OE1, p.63.
- 248) ETI, XII,2,16.
- 249) PLI, VIII,1.
- 250) SOLINI, C., *Colectania Rerum Memorabilium*, T. Momsen (ed.), Berolinensis, Berlim, 1958, sigla: SOL, p.111
- 251) PLI, VIII,6.
- 252) ARI, IX,46.
- 253) OE1, pp.64.
- 254) *Idem*, pp.57,92,109,128,330,349.
- 255) *Idem*, p.330.
- 256) *Idem*, p.289.
- 257) *Idem*, p.18.
- 258) ETI, XII,4,9.
- 259) PLI XI,86.
- 260) *Idem*, XI, 89,90.
- 261) *Idem*, XI,91.
- 262) OE1, p.129.
- 263) *Idem*, p.306.
- 264) *Idem*, p.20.
- 265) *Idem*, pp.345,346.
- 266) *Idem*, p.346.
- 267) *Idem*, p.183.
- 268) Pierre de Beauvais, *Op. Cit.*, p.22.
- 269) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.32.
- 270) OE1, p.192.
- 271) *Idem*, pp.192,193.
- 272) Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.282.
- 273) OPI1, IV,425.

- 274) ELI, XIII,14.
- 275) ETI, XII,1,23.
- 276) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.288
- 277) *Idem*, pp.288,289
- 278) *Idem*, p.287,288.
- 279) ARI, III,12.
- 280) OE1, p.193.
- 281) *Idem*, pp.177,178.
- 282) ARI, IX,6.
- 283) PLI, VIII,214.
- 284) *Idem*, VIII,203.
- 285) ETI, XII,1,15,16.
- 286) OE1, p.100.
- 287) *Idem*, p.328.
- 288) OE1, p.84.
- 289) *Idem*, p.201.
- 290) *Idem*, p.344.
- 291) *Idem*, p.166.
- 292) *Idem*, p.189.
- 293) OE2, p.112.
- 294) OE1, p.316.
- 295) *Idem*, pp.297,306.
- 296) *Idem*, p.325.
- 297) *Idem*, pp.49,50.
- 298) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.19.
- 299) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, Vol. II, pp.863,864.
- 300) OE1, p.262.
- 301) L. Charbonneau-Lassay, *Op. Cit.*, Vol. II, pp.865,866.
- 302) OE1, p.216.
- 303) *Idem*, p.199.

- 304) *Idem*, p.46.
- 305) *Idem*, pp.134,135.
- 306) *Idem*, p.328.
- 307) *Idem*, p.323.
- 308) *Idem*, p.271.
- 309) *Idem*, p.347.
- 310) *Idem*, p.266.
- 311) *Idem*, p.316.
- 312) *Idem*, p.133.
- 313) *Idem*, pp.133,134.
- 314) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp.41-44.
- 315) PLI, X,2.
- 316) Pierre de Beauvais, *Op. Cit.*, p.50.
- 317) Guillaume le Clerc de Normandie, *Bestiaire Divin (extraits)* in G. Bianciotto, *Op. Cit.*, p.108.
- 318) OE1, p.272.
- 319) *Idem*, p.122.
- 320) *Idem*, p.301.
- 321) ETI, XII,2,7.
- 322) OE1, p.95.
- 323) PLI, VIII,66.
- 324) OPI1, 323,324.
- 325) PLI, VIII,66.
- 326) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.430.
- 327) *Ibidem*.
- 328) ANI, XXII,138.
- 329) Brunetto Latini, *Op. Cit.*, p.236.
- 330) OE1, p.96.
- 331) *Idem*, p.253.
- 332) *Idem*, p.301.

- 333) *Idem*, p.147.
- 334) OE2, p.94.
- 335) ELI, IV,17.
- 336) OPI1, III,95-100.
- 337) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.289.
- 338) PLI, VIII,137.
- 339) ELI, IV,17.
- 340) ETI, XII,2,20.
- 341) OE1, p.51.
- 342) *Idem*, p.265.
- 343) *Idem*, p.199.
- 344) *Idem*, p.57.
- 345) *Idem*, p.344.
- 346) *Idem*, p.217.
- 347) OE2, p.126.
- 348) ELI, VII,5.
- 349) PLI, VIII,77.
- 350) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.313.
- 351) A. Ernoult (ed.), *Op. Cit.*, p.129.
- 352) OE1, pp.114,115.
- 353) *Idem*, p.265.
- 354) *Idem*, p.306.
- 355) *Idem*, p.100.
- 356) *Idem*, p.94.
- 357) *Idem*, p.208.
- 358) *Idem*, p.143,144.
- 359) *Idem*, p.112.
- 360) *Idem*, p.236.
- 361) *Idem*, p.239.
- 362) *Idem*, p.30.

- 363) *Idem*, p.14.
- 364) *Idem*, p.24.
- 365) *Idem*, pp.30,31.
- 366) *Idem*, p.133.
- 367) *Idem*, p.44.
- 368) *Idem*, p.170.
- 369) *Idem*, p.327.
- 370) *Idem*, p.330.
- 371) *Idem*, p.19.
- 372) *Idem*, p.309.
- 373) *Idem*, p.310.
- 374) *Idem*, p.229.
- 375) *Idem*, p.216.
- 376) *Idem*, p.265.
- 377) *Idem*, p.203.
- 378) *Idem*, p.52.
- 379) *Idem*, pp.183,184.
- 380) *Idem*, p.138.
- 381) *Idem*, p.295.
- 382) *Idem*, p.68.
- 383) *Idem*, p.329.
- 384) *Idem*, p.103.
- 385) *Idem*, p.183.
- 386) *Idem*, p.206.
- 387) *Idem*, pp.96,97.
- 388) *Idem*, p.162.
- 389) PLI, X,136,137.
- 390) ETI, XI,3,30.
- 391) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, pp.331,332
- 392) Luís Cruz, “A Representação do Mundo” in *Os Descobrimentos e a Europa*

Renascentista, Lisboa, Exposição de Arte, Ciência e Cultura, 1983, pp.259-293, pp.269-277.

393) ETI, XI,3,2.

394) OE1, p.100

395) *Ibidem*.

396) ANI, XII,132.

397) Plínio, *Natural History, Books III-VII*, H. Rachan (trad.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1999, sigla: PLIN, PLIN, V,45.

398) SOL, 37,12,13.

399) X. Mariño Ferro, *Op. Cit.*, p.61.

400) OE1, p.101.

401) PLIN, III,8,9.

402) SOL,50,12

403) OE1, p.101.

404) J. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Michigan, UMI, 2000, p.19.

405) OE1, p.101.

406) J. Friedman, *Op. Cit.*, p.18.

407) PLIN, VII,23.

408) J. Friedman, *Op. Cit.*, p.11.

409) PLIN, VII,25.

410) *Idem*, VI,24.

411) SOL, 131,10,11.

412) J. Friedman, *Op. Cit.*, p.18.

413) *Idem*, p.19.

414) PLIN, VII,23.

415) J. Friedman, *Op. Cit.*, p.11.

416) *Idem*, p.12.

417) *Idem*, pp.9,10.

- 418) OE1, p.101.
419) PLIN, IV,95.
420) SOL, 15ss.
421) J. Friedman, *Op. Cit.*, p.16.
422) OE1, p.117.
423) PLIN, V,45.
424) SOL, 130,11ss, 137,2ss,10,11.
425) OE1, pp.117,118.
426) ETI, XIV,4,4.
427) OE1, pp.215,216.

CAPÍTULO IV

TEXTOS DE POLÉMICA E CONDUTA RELIGIOSAS

O *Livro da Trees Creencias* ou *Tratado Theologico*, como o designou José Antunes(1), e a *Corte Imperial*, são obras, essencialmente, de apologia do cristianismo em função, particularmente, do judaísmo e do islamismo. Se o segundo apresenta, igualmente e de forma bem patente, um carácter polemista, uma vez que nele se representa textualmente crentes das duas religiões, conjuntamente com filósofos pagãos, que disputam os artigos da fé que professam ou manifestando, no caso dos últimos, a sua descrença num Deus uno, criador, já no primeiro é o autor que se reporta às crenças judaicas e muçulmanas a fim de as refutar, surgindo, assim, como uma obra que “intenta na realidade, menos a polémica do que a demonstração de que as Escrituras se cumpriram em Cristo, seguindo a fórmula do Credo e fundamentando a doutrina cristã em provas admissíveis por um crente do judaísmo, contestando, porém, as interpretações dos mestres “não sabedores” da fé judaica que contraditam o sentido ou intenção das Escrituras Sagradas”(2). No entanto, como salienta José Antunes, também o *Livro das Trees Creenças* se insere no conjunto de obras de controvérsia religiosa, e como tal a considerámos, que surgiram na Península Ibérica durante a Baixa Idade

Média(3), embora, como afirmámos, dada a forma como o seu autor apresenta os argumentos que visam contestar as religiões judaica e muçulmana, tal aspecto não surja evidenciado como na *Corte Imperial*.

No que respeita ao *Tratado*, o códice onde se encontra, tendo sido dado como desaparecido desde 1949, só foi recuperado nos finais de 1982(4). Trata-se, segundo José Antunes, da tradução do *Libro de las tres creencias*, “atribuído por largo tempo a Alfonso de Valladolid (1270-1349), rabino da cidade de Burgos e convertido ao cristianismo”(5). O mesmo autor, e editor da obra, afirma que o “autor da versão portuguesa deve ser também um português culto, bem conhecedor do texto árabe do Alcorão, mas sobretudo da língua hebraica e do latim porque transcreve inúmeras passagens bíblicas em hebraico, embora em caracteres vulgares, e só depois apresenta a versão latina e portuguesa”(6). Quanto à data da sua tradução, segundo o mesmo autor, “aponta-se o século XIV, talvez ainda do tempo do reinado de D. Dinis, não só porque a letra é dessa época, mas sobretudo porque referindo-se à vinda de Cristo e à dispersão de Israel diz expressamente que “são passados mil e trezentos anos e mais”(7). No entanto, para José Antunes, a referência por parte do autor aos *Dísticos de Catão* que “devem ser colocados, cronologicamente, talvez na segunda metade do séc. XIV”, implica que “os Mss. castelhanos do *Libro de las tres creencias* teriam sido escritos ou copiados depois desta data e conseqüentemente a versão portuguesa posteriormente à mesma. A menos que tenham existido manuscritos mais antigos com ou sem versos castelhanos”(8).

Por seu lado, a *Corte Imperial* é “uma obra anónima(...)escrita em português e que”, igualmente, “se insere na literatura de controvérsia religiosa peninsular”(9). A partir da análise dos elementos linguísticos, Adelino A. Calado afirma que “é um texto escrito no século XIV e copiado no primeiro quartel do séc. XV, quando” os arcaísmos que apresenta “ainda podiam ser entendidos mas não usados”(10).

M. C. Monteiro Pacheco, reportando-se ao seu conteúdo e estrutura, refere que “consiste na teatralização de uma controvérsia religiosa que se situa na corte celeste. Perante o celestial imperador - Cristo - e a celestial rainha - Igreja Triunfante, a oriental rainha - Igreja Militante - discute com uma assembleia diversificada de gentios, judeus e muçulmanos e também cristãos”(11). As formas de argumentação, segundo Monteiro Pacheco, “adequam-se diferenciadamente a Judeus, Muçulmanos e a gentios; assim em relação àqueles, utilizam-se sobretudo provas de autoridade, baseadas na Escritura, enquanto em relação a estes se buscam razões de conveniência e de demonstrações racionais. São convocados ainda alguns testemunhos dos gentios, do Antigo Testamento e de textos corânicos a favor de Cristo, fazendo-os confluír na projecção da valorização do cristianismo”(12).

Segundo o mesmo autor, “a obra reflecte(...)interessantes esboços de análise psicológica dos intervenientes, na diversidade dos seus posicionamentos religiosos e revela um hábil uso da dialéctica ao rebater objecções num plano racionalizante, bem como um pleno sentido de tolerância expresso pela oriental rainha, porventura fruto da experiência portuguesa de irenismo e convivencialidade entre as três religiões do Livro”(13).

Por fim, iremos analisar a presença dos animais num conjunto mais alargado de

textos que, no seu conjunto, visam transmitir normas de conduta aos cristãos, baseadas na doutrina da Igreja e divulgada pelos clérigos. Ora, não obstante tal denominador comum, eles distinguem-se, por um lado no que respeita aos seus destinatários, uma vez que tanto são considerados textos que se dirigem em particular aos cenobitas, como os manuais que compilam as regras a serem seguidas pelos clérigos responsáveis pela orientação religiosa das comunidades, seja na administração dos sacramentos, seja na prescrição das penitências a serem efectuadas pelos fiéis tendo em vista a remissão dos pecados, e ainda os textos que têm por destinatários o conjunto mais vasto dos crentes, e por outro pela forma como se expressa a divulgação dos comportamentos a serem seguidos pela comunidade dos fiéis. Na verdade, quanto a este último ponto, diferenciam-se os textos em que as normas comportamentais são transmitidas por um elenco de prescrições que de uma forma mais directa traduzem as orientações de conduta, dos que os fazem a partir de exemplos pedagógicos, nomeadamente ao referirem as condenações e os padecimentos das almas dos pecadores, ou a partir da meditação dos momentos finais da vida de Jesus como um paradigma de conduta para todos os cristãos.

Neste sentido, tendo em conta as palavras de Ivo de Castro sobre os textos da alcobacense *Collecção Mystica*, referidas na introdução ao estudo da presença dos animais nas hagiografias, nas quais expressa a possibilidade de alguns deles serem anteriores à centúria de Quatrocentos, considerámos para análise os nela constantes, *Contemplação de S. Bernardo*(14), os *Dez Mandamentos e sua Explicação* de S. Pedro Pascoal(15) e os *Tratados de Devoção: Hora da Morte, Luxúria, Castidade*(16), *Dia do Juízo, Inferno*(17) e *Quicumque vult, Tradução do Symbolo chamado Athanasiano*(18). Ainda da Biblioteca de Alcobaça, analisámos o *Catecismo da Doutrina Cristã*(19), que o seu editor, Frei Fortunato de Boaventura, referencia como um texto de finais de Trezentos ou início de Quatrocentos(20), o *Do Ajuntamento de boos dictos e palavras*(21), um apócrifo de S. Isidoro que se encontra num códice que segundo Pedro de Azevedo remonta ao século XIV(22), a trecentista(23) *Regra de S. Bento*(24) e a parte do *Livro das Confissões* de Martim Peres do século XIV(25), editada por Mário Martins sob a designação de *O Penitencial de Martim Pérez*(26).

Finalmente, ainda foi objecto de análise *Os Doze Mandamentos se Santo Atanásio*(27), tradução portuguesa da *Doctrina mandatorum duodecim Athanasii*, um texto constante dum códice de finais do século XIV, que se encontra na Biblioteca Central da Universidade de Brasília(28).

TEXTOS DE POLÉMICA RELIGIOSA

Dado que o nosso estudo se dedica à análise da presença e funções dos animais nas obras clericais, apenas nos reportaremos aos argumentos em que eles surjam textualmente referenciados. No entanto, os animais surgem citados nas obras consideradas em função de demonstrações que apresentam diversos desenvolvimentos, o que implicaria, se a eles nos reportássemos na sua totalidade, um afastamento do tema proposto, pelo que apenas mencionaremos as

argumentações de forma a explicitar as respectivas funções. Como tal, a abordagem das obras por nós efectuada não contempla, nem a totalidade, nem a complexidade das argumentações, pelo que seria redutor pensar que o desenrolar das diversas temáticas se reduz ao que iremos expor, assim como apresentam questões e desenvolvimentos a que apenas sumariamente nos referiremos, tendo em vista a elucidação e a contextualização da presença e das funções textuais dos animais nas obras consideradas.

Para a sua análise considerámos dois grupos temáticos. No primeiro expõem-se os argumentos “lógicos” e “racionais” que não se fundamentam no texto bíblico e que denominámos de dialécticos, enquanto no segundo apresentar-se-ão os que remetem para as Escrituras, sob a designação de bíblicos. Tendo em conta esta divisão, um terceiro grupo abrange os argumentos que não se englobam nas temáticas atrás consideradas.

ARGUMENTOS DIALÉCTICOS

Os argumentos dialécticos surgem desenvolvidos, em particular, na *Corte Imperial*. Na verdade, devido a que na assembleia presidida por Jesus Cristo e pela Igreja Triunfante, se encontram presentes os filósofos pagãos que, ao contrário dos judeus e dos mouros, não acreditam num ser supremo, uno e criador, e não consideram a Bíblia enquanto livro sagrado transmissor da palavra divina, a Igreja Militante expõe-lhes argumentos “lógicos” e “racionais” a fim de rebater a sua incredulidade.

Neste contexto, dois princípios encontram-se subjacentes à argumentação da Igreja Militante, ou seja, por um lado, a natureza, os seus seres e a própria organização da sociedade humana espelha a divindade, assumindo-se o mundo como a sua obra, como, de resto, também se encontra presente no *Livro das Três Crenças*, embora neste só seja evocado pelo autor a fim de demonstrar a Trindade divina. Por outro, todos os seres foram criados pela suma bondade de Deus e destinados a cumprir o desígnio divino para que foram criados, sendo o do homem que a sua alma eterna se junte ao Criador amando-o e honrando-o.

No entanto, a primeira imagem animal referida na *Corte Imperial* surge com uma conotação alegórico-simbólica que, embora não se registe em função dos princípios gerais que enunciámos, remete para a imagem do homem perante o ser supremo a fim de demonstrar a sua existência. Assim, em resposta a um gentio que afirma à Igreja Triunfante não acreditar na existência de Deus, ela, não obstante considerar as suas palavras sem juízo, decide responder ao descrente, uma vez que considera a pergunta fundamental para se iniciar o debate.

Fala-lhe então de Deus como o ser supremo, sumo bem resplandecente. Como tal, o homem de engenho agudo, perante ele, encontra-se como o noitibó quando a ave nocturna olha os raios de sol. Alguma coisa poderá saber acerca dele, mas não na sua plenitude, pois Deus não se encobriu totalmente aos homens, mas também não mostrou tudo a seu respeito.

Assim, a condição do homem perante a divindade é semelhante à do noitibó que olha para o astro. Como a ave noctívaga que não suporta o brilho que emana dos

seus raios, pelo que não o consegue ver na sua plenitude, toma, no entanto, consciência da sua existência através da luminosidade que transmite, o homem sabedor e de fé, embora não possa entender o Criador em todo o seu esplendor, crê na sua existência através do que ele manifesta aos homens, pois mesmo os de grande entendimento não atingem o conhecimento total do ser supremo(29).

Em suma, o noitibó enquanto imagem do homem de fé, sabedor e de grande entendimento, acaba por traduzir uma conotação positiva para a ave que, de resto, podemos também observar no *Livro das Aves*, embora neste caso não se assuma enquanto símbolo cristológico como na tradução portuguesa da obra atribuída a Hugo de Folieto.

A Igreja Militante, de seguida, demonstra como a existência de Deus se revela “necessária”, servindo-se de princípios que se pretendem lógicos e racionais, servindo-se, assim, de argumentos adequados aos gentios presentes na assembleia. Neste sentido, afirma como no latim existem as palavras “suma” e “sumo” e “ínfimo” e “ínfima”, para evocar a hierarquia dos seres da natureza com a finalidade de chegar à prova da existência do ser supremo, num movimento ascendente, ao reportar-se inicialmente às coisas “ínfimas” para, depois de falar das superiores, concluir como a existência do Criador se manifesta necessária.

Assim, explica, os seres que crescem são por natureza “melhores” que os que não o fazem, tal como as árvores o são em relação às pedras. No entanto, os que crescem e sentem são superiores aos que apenas se desenvolvem fisicamente, sendo, portanto, os animais e as aves “melhores” do que as árvores. Por sua vez, aos que crescem e sentem, as “animalias brutas”, são lhes superiores os que têm razão. Assim, por natureza o homem é “melhor” que o cavalo. Existindo uma hierarquia nos seres da Terra, a Igreja Militante conclui, depois de sublinhar como o homem se encontra no centro da Criação pois tanto o céu, os elementos, os planetas e as bestas o servem, que a existência de um ser supremo, perfeito, ou seja Deus, sumo bem, criador de todos os seres terrenos e celestes que os ordenou segundo a sua suma bondade, revela-se necessária(30).

Neste caso, os animais da terra, as aves e o cavalo são mencionados inseridos na exposição da Igreja Triunfante, com fim de explicar como, através da hierarquia dos seres da natureza, se manifesta de forma inequívoca, para a oriental rainha, e necessária a existência de Deus.

Continuando a evocar argumentos que remetem para a razão, mais do que para a fé que os gentios não possuem, a rainha do Oriente afirma a necessidade da existência de Deus como condição para a alma do homem atingir o fim para que foi criada. Neste sentido, evoca a natureza do homem e as suas três “virtudes”, ou seja, a vegetativa, a sensitiva e a imaginativa, noutra hierarquia, desta vez com o fim de demonstrar o homem como um ser possuidor de alma. Ora, como esta teria sido criada para amar Deus, se ele não existisse a alma não alcançaria o seu objectivo, ou seja, louvando o Criador, alcançar no “outro segre as cousas delle en na gloria perduravill”, e o homem estaria destinado à morte eterna como o cão(31).

O animal surge citado como representante do mundo animal, mas ao escolhe-lo, o texto acaba por acentuar o destino das “animalias” enquanto seres inferiores, destituídos de alma, pois o cão, que, como vimos, adquiriu na literatura clerical

uma particular conotação negativa e depreciativa, ao servir de exemplo, acaba por acentuar a divisão ontológica entre humanos e animais, por um lado porque foi considerado como um ser cuja morte marca não só o fim da sua existência, como da sua utilidade, como afirma o *Horto do Esposo*, e por outro, porque o cão, animal conotado com os prazeres terrenos e considerado movido nas suas acções por desejos incontrolados, remete para um ser ligado aos desejos carnavais, surgindo, assim, como contraponto ao homem que pela alma pode-se elevar até à divindade e usufruir da vida espiritual após a morte do corpo.

Seguidamente, após afirmar como todos os seres da natureza foram criados sagazmente, como prova de que só o Criador o poderia realizar, a oriental rainha reporta-se ao homem afirmando como, enquanto ser supremo da Criação, possui duas asas que utiliza para chegar ao conhecimento de Deus, ou seja, a sabedoria e a virtude. Pela primeira alcança o conhecimento do ser supremo e pela virtude trabalhará para que atinja tal objectivo. Assim, compara a mente do homem que, ao reflectir sobre as coisas do mundo com sabedoria alcança o conhecimento da existência do sumo Bem, com as aves portadoras das asas que lhes permitem voar(32).

Estas são, portanto, mencionadas para evocar alegoricamente o homem virtuoso e sabedor, simbolizando a mente que permite alcançar o conhecimento da existência de Deus, sublinhando-se, assim, de novo, a conotação positiva que as aves em geral adquiriram na literatura clerical medieval.

Retomando uma argumentação que remete para a hierarquia dos seres naturais, a Igreja Militante demonstra como Deus é Trindade. Neste sentido, afirma como aqueles oprimidos segundo a sua natureza e capacidade. Como tal, se para um ser inferior é difícil obrar grandes coisas, Deus pela suma bondade e poder infinito realiza, por natureza, grandes obras com maior facilidade do que pequenas, pois se tal não acontecesse, poria em causa a sua própria condição de ser supremo. Assim, sendo grande, infinito e eterno, Deus cria Deus e por tal nele existe pluralidade. Como ser supremo e infinito cria o infinito e o mais nobre, pelo que se segue, como corolário lógico, que Deus segundo a sua natureza cria o semelhante, o que justifica, segundo a Igreja Militante, a Trindade, cuja inexistência seria, portanto, contrária à própria condição do Criador.

A fim de chegar a estas conclusões, a rainha oriental evoca inicialmente como as criaturas finitas oprimem coisas pequenas, sendo-lhes difícil realizar maiores, tal como um cavaleiro dá mais facilmente o seu cavalo que um castelo e um rei um castelo que uma cidade(33). Neste contexto, as referências ao cavalo e às criaturas geral inserem-se na argumentação da rainha destituídas de funções alegórico-simbólicas.

Mas, também no *Livro das Três Crenças*, demonstra-se a necessária existência da Trindade divina com argumentos que não remetem para as Escrituras. Na verdade, é segundo o princípio que a obra do Criador espelha-o, que se afirma como os seres e elementos naturais também manifestam em si trindade.

Após a referência aos quatro elementos possuidores de três propriedades, o autor afirma como também as árvores e os frutos as possuem, tal como as aves e os animais, referindo para estes, o corpo, o espírito e a voz, sendo esta expressa pelas aves gritando, assobiando e cantando. Por sua vez, as ovelhas e cabras bradam, os

cavalos relinham e os muares e os burros zurram, e assim cada animal segundo a sua “semelhança”. Evocando, de seguida, como também as obras realizadas pelos homens manifestam três propriedades, o autor conclui como à imagem do Criador que é Trindade também os seres terrenos a possuem(34).

Ainda nesta última obra, os animais são mencionados com o intuito de provar, desta vez aos mouros, que, uma vez que acreditam que a Virgem concebeu do Espírito Santo, logicamente deveriam crer que Jesus foi o Filho de Deus. Assim, o autor afirma pretender demonstrar, a partir das “naturas todas”, como os seres geram o semelhante. O homem gera o seu filho homem, tal como a ave gera ave, assim como “todallas as outras cousas que geeram semelhanças assy”. Como corolário o autor conclui que Deus gera Deus e ambos são um ser uno(35).

Na *Corte Imperial*, a Igreja Militante evoca inicialmente argumentos que remetem para a Bíblia, a fim de demonstrar a Encarnação, vindo depois a afirmar como ela foi um acto necessário e inerente à própria divindade. Assim, Deus criou o mundo por bondade segundo o seu entendimento e sabedoria, encontrando-se os seres ordenados, vivendo segundo a sua espécie e providos de instintos naturais. Menciona, depois, mais uma vez, a hierarquia da Criação exemplificando como as “animalias brutas” possuem o instinto para se governarem e para evitarem os perigos, que o aproxima do entendimento que os anjos e os homens usufruem. No entanto, se estes possuem a vontade e o amor que Deus lhes deu, os restantes seres apenas são providos de “apetites”, tal como o fogo que “quer” subir e aquecer, as plantas frutificar e os animais gerar, mantendo-se o mundo segundo os desígnios divinos. Ora, afirmando a rainha oriental que o maior e mais nobre fim da Criação seria Deus ser lembrado, amado e honrado, uma vez que o homem é o ser supremo das criaturas da Terra, o único que participa de toda a Criação e o ser terreno que possui entendimento, “convinha” que Deus Filho não só viesse à Terra, mas também como homem para que o Pai jamais fosse esquecido, mas antes, honradamente venerado(36). Mais uma vez os animais surgem referidos integrados na argumentação enquanto obra de criação divina, não manifestando significados simbólico-alegóricos.

Por fim, ainda na *Corte Imperial*, surge, de novo, a questão da Encarnação quando um filósofo pagão afirma que sendo Deus infinito bem, virtuoso, perfeito, imortal, santo, glorioso, a primeira causa de todas as coisas, juiz e senhor, não se deveria ter “ajuntado” com o homem, ser mortal e passageiro que precisa de comer e beber, pois tal seria uma desonra para o ser supremo. Segundo ele, ao tomar a natureza humana participaria não só com os pecadores, mas também com as serpentes e os vermes pois o homem é corporalmente composto dos mesmos elementos que os animais.

A rainha explica, então, que Jesus comia e bebia segundo a humanidade, mas não segundo a divindade, a qual nada podia vilanizar. Por outro lado, afirma, é mais nobre o tratar e tocar as coisas que não são limpas do que não o fazer pois tal demonstraria vileza e fraqueza e não nobreza e poderio. Evoca ainda o facto de um homem por ser velho ou incapacitado corporalmente não implicar que a sua alma por tal participe da corrupção do corpo. Assim, Cristo ao tomar a natureza humana não ficou diminuído. No entanto, a principal argumento da rainha é que a natureza divina não foi transmutada em humana, tendo esta, na verdade, sido “tomada” por

aquela, pelo que Cristo é um ser “apartado” dos restantes em substância e essência. Pela forma como assim encarnou, a natureza humana de Cristo não participou em essência nem com o homem pecador, nem com as serpentes e os vermes, tal como um homem não fica diminuído por haver homens leprosos, pois tratando-se de um outro homem, não participa dele(37).

Ao utilizar como exemplo dos seres do mundo animal as serpentes e os vermes, ou seja, animais que na literatura clerical medieval adquiriram conotações negativas, nomeadamente ao remeterem para a vida terrena, para o pecado, e para a consumação do corpo, acentua-se o sentido das palavras do filósofo sobre a suposta vilania de um corpo em que Deus, por tal não “poderia” encarnar, pois levá-lo-ia a participar dos mesmos elementos dos animais, o que, por sua vez, acaba por desencadear a elucidativa resposta da rainha oriental.

ARGUMENTOS BÍBLICOS

Iremos agora analisar a presença e funções dos animais em argumentos que evocam os textos bíblicos. Em particular, distinguem-se as profecias veterotestamentárias que enquadradas segundo a exegese cristã remetem os animais para funções alegórico-simbólicas.

Na *Corte Imperial*, a rainha oriental contesta os judeus que negam a Trindade afirmando que no Velho Testamento já se encontram a ela referências, como é o caso da pluralidade das designações atribuídas ao Criador, o que aqueles contestam afirmando que, na verdade, todas elas se reportam ao mesmo ser uno. Depois de diversos desenvolvimentos em que ambas as partes argumentam em favor das suas teses, coloca-se a questão da concordância entre as designações atribuídas a Deus a nível de plural/singular, com as palavras de complemento que se lhes seguem, afirmando os judeus como a Bíblia nem sempre a respeita surgindo, por vezes, um plural complementado com um singular. Assim, exemplificam com o Livro de Ezequiel, onde na expressão “no dia das calendas bezerro sem magoa fato”, o plural judaico “taminum”, ou seja, “nom magoades”, surge associado ao singular “bezerro”. A rainha responde dizendo como as últimas palavras não se conjugam com o singular “bezerro”, uma vez que o hebraico apenas contempla um caso de plural e um de singular, pelo que a frase deverá ser entendida correctamente como: “farás sacrifício do bezerro do conto dos bezerros sem mágoa”, ou seja, dos apropriados para o acto sacrificial, pelo que o exemplo indicado se revelaria incorrecto(38).

A referência ao animal integra-se numa frase utilizada por ambas as partes a fim de tentarem demonstrar a validade dos seus argumentos e não transmite, portanto, qualquer outra função textual para o bezerro.

Ainda reportando-se à pluralidade divina, a Igreja Militante afirma a um gentio como foi necessária a vinda do Messias, reportando-se para tal à narrativa bíblica da expulsão de Adão do Paraíso e das suas consequências. Assim, refere a condição humana após o pecado original, afirmando que se os primeiros pais não pecassem os homens seriam virtuosos tal como aqueles. No entanto, após a queda, o homem inclina-se mais para a procura da perfeição corporal do que para a da

alma, pecando, assim, com maior facilidade, enquanto fisicamente se encontra menos adaptados à vida terrena do que os animais. Na verdade, segundo a rainha, esta, tal como se processou em virtude do Pecado Original, não se encontrava prevista no desígnio divino da Criação para o homem, pelo que a inadequação a ela manifesta-se desde o seu nascimento. Assim, enquanto as aves têm plumas e os animais peles com que se cobrem, o homem necessita das vestes. Por outro lado, aqueles, após nascerem andam por si próprios e não necessitam de casas para viver, ao contrário do homem que para sobreviver precisa não só das vestes como das casas, e dos bois e dos arados para obter o pão, sendo-lhe necessário o trabalho para se manter e viver, encontrando-se, pois, neste mundo, mais necessitado do que os animais, independentemente da sua condição de justo ou de pecador. Padecendo, assim, todos os homens das mesmas necessidades, a rainha do Oriente conclui que o estado “actual” da humanidade não advém da Criação, mas do Pecado Original, uma vez que, segundo ela, se assim não fosse, justos e pecadores não padeceriam das mesmas necessidades, pois enquanto uns vivem virtuosamente os outros pecam.

Ora, a partir destes enunciados, a Igreja Militante conclui a necessidade da vinda do Messias para que os que vivessem obrando e fazendo o bem fossem recompensados, e os restantes castigados, o que foi concretizado ao abrir as portas do Paraíso às almas dos justos, possibilitando a salvação *post-mortem*(39).

Assim, os animais são citados sem transmitirem qualquer função alegórica ou simbólica, surgindo textualmente na argumentação da Igreja Militante.

No Livro das *Trees Crecias* encontra-se, igualmente, o princípio de que o homem para evitar o pecado deve seguir os ensinamentos de Cristo, comparando-se o homem que os renega com o “cavallo follam e mao que he mal enfreado e ande fora revellando e nom quer entrar na carreira direita”, quando também se refere o Velho Testamento como possuindo referências ao Filho de Deus, neste caso nas palavras do Criador ao dirigir-se a Moisés, transmitindo-lhe as ordens a serem seguidas pelo faraó(40).

Compara-se, portanto, o cavalo que desprovido de rédeas não segue o caminho pretendido pelo dono, com o homem que ignora os ensinamentos de Cristo e se torna pecador, pelo que se torna necessitado, segundo o texto, do “freio” da lei revelada pelo Filho.

Outra referência veterotestamentária relativa ao Êxodo e ao seu protagonista, Moisés, surge na *Corte Imperial* depois da conversão dos gentios, o que origina a repreensão dos judeus acusando-os de tendo já sido idólatras, de novo o serão, pois os cristãos adoram a hóstia que não é mais do que pão. O filósofo pagão responsável pela adesão dos restantes mostra-se confuso com a argumentação, o que leva a rainha oriental a reportar-se ao poder supremo de Deus que permite a transubstanciação, explicando, assim, como a hóstia não é adorada enquanto pão, mas ao tomá-la, os cristãos comungam com Deus através do corpo de Cristo. Exemplificando então acerca do poder divino capaz de converter uma substância noutra, a Igreja Militante refere como a vara de Moisés foi transformada por Deus em serpente, pelo que, tal como na transubstanciação do pão no corpo de Cristo, o Criador possui o poder de transformação que, no caso da hóstia, mantém os acidentes da substância enquanto a sua natureza é transmutada(41). Assim, de

novo um animal, neste caso a serpente, surge mencionado em função de uma argumentação sem ser portador de uma significação específica que o remeta para qualquer conotação simbólico-alegórica.

Ora, tal não se passa com as referências nos dois textos às profecias e ao Livro dos Salmos, que remontam a uma tradição exegética que o cristianismo desenvolveu, nomeadamente ao explicar as passagens veterotestamentárias constantes nas palavras dos profetas ou no referido livro, como reportando-se aos momentos mais decisivos da vida de Cristo.

É neste contexto que na *Corte Imperial* a rainha do Oriente refere a profecia de Isaías(Is 53,7) onde a ovelha e o cordeiro levados ao tosquiador sem se manifestar simbolizariam Cristo(42).

No entanto, um rabi afirma que as profecias que anunciariam a vinda do Messias não se cumpriram com Jesus, afirmando como as Escrituras anunciam que, com o seu advento, todos se converteriam à nova fé. A rainha explica, então, como por tais palavras se deve entender que gentes de todas as nações e gerações humanas se converteriam, sem se reportarem a todos os homens, tal como se diz que na Arca de Noé entraram os animais, porque todas as espécies aí se encontravam representadas(43).

Outro judeu serve-se, de novo, do Antigo Testamento para provar que Jesus não é o Messias, afirmando como na profecia de Isaías(Is 11,6-8) o profeta afirmara que com o seu advento o lobo iria morar com o cordeiro e o leopardo com o cabrito, enquanto o menino deleitar-se-ia a mamar sobre a morada da áspide, e se colocasse a mão “na buraca do regulo” nada de mal lhe iria suceder. Na *Bíblia de Jerusalém* surge referida a áspide, podendo ser este o sentido de “regulo” que deverá remeter, como afirma o judeu que diz tratar-se de um animal particularmente venenoso, para uma espécie de serpente.

Afirma ainda o rabi que a profecia anuncia a pacífica convivência entre animais mansos e selvagens, comportando-se estes como os primeiros, inofensivos para as crianças, pelo que Jesus, segundo afirma, não pode ser considerado o Messias.

A rainha responde-lhe que Isaías falou metaforicamente, pois referiu-se aos homens, tal como nas proféticas palavras dirigidas por Jacob aos filhos que originaram as doze tribos de Israel, como referimos no estudo dedicado às *Estórias d' Abreviado Testamento Velho*, onde Benjamim surge apelidado de “lobo rabaz” e Dã de “uro em na carreiro”(44). Explicando a profecia de Isaías, a Igreja Militante afirma que por ela se deve entender a convivência pacífica entre judeus e gentios convertidos à fé de Cristo. Quanto ao menino e aos animais venenosos, a referência bíblica reportar-se-ia aos simples e aos jovens que, em virtude do advento do Salvador, já não recebem dano daqueles que antes de se converterem manifestavam o veneno da descrença e da perfídia(45).

Quando, por sua vez, Isaías profetizou que o lobo moraria com o cordeiro (Is 11,6) de novo, os animais deveriam ser entendidos metaforicamente, justificando a rainha do Oriente como os cristãos lançados às bestas feras não foram por elas atacados, pois tornaram-se mansas, tal como os animais venenosos, e inofensivos, como, de resto, Cristo teria anunciado aos apóstolos ao dizer-lhes que lhes daria o poder de andar sobre as serpentes e os escorpiões, o que, segundo a rainha, se manifestou na narrativa bíblica de S. Paulo em que, não obstante ter sido mordido

por uma víbora, não morreu nem adoeceu(At 28,1-6)(46).

Se até este momento nos debruçamos sobre a presença de argumentos que remetem para a Bíblia na *Corte Imperial*, é sobretudo no *Livro das Trees Crencias* que estes surgem desenvolvidos, uma vez que o seu autor tem como finalidade refutar as ideias e práticas dos judeus, e embora também o faça em relação aos mouros, são sobretudo aqueles que condena por não só não terem reconhecido Jesus Cristo como o Messias, mas também por considerá-los os instigadores e responsáveis da sua morte. O autor recorre ao Antigo Testamento para fundamentar os seus argumentos, utilizando o texto sagrado dos judeus a fim de pôr em causa as suas crenças e corroborar as que professa.

É neste contexto que para provar que Jesus foi o Messias enviado pelo Pai, evoca o Livro dos Salmos(Sl 95(94), 6-7), explicando que nele se expressa, pelas palavras de David, o apelo à adoração de Deus, pois ele é o governador e pastor dos homens, sendo as ovelhas do salmo os seus povos. As palavras surgem contextualizadas na afirmação de que, não obstante a Bíblia, segundo o autor, mencionar ambos, trata-se de um só Deus que criou e redimiu os homens(47). A conotação do povo de Deus com as ovelhas, já foi em capítulos anteriores referida e analisada.

Seguidamente, o autor debruça-se sobre a questão do quarto pecado dos judeus, anunciado como o que nunca lhes seria perdoado, reportando-se à rejeição do Salvador e posterior instigação à morte, enquanto o segundo teria consistido na veneração do bezerro de ouro e consequente pecado de idolatria.(48).

São então mencionadas as palavras de Zacarias(Zc 9,9) que teria profetizado a vinda do Messias como o rei que vem justo, manso e pobre sobre uma asna. As palavras, segundo o autor, identificariam Jesus como o Salvador, reportando-se à humildade e pobreza manifestada aquando da entrada em Jerusalém montando a asna(49).

A fim de provar o artigo baseado na afirmação de S. André segundo a qual o filho de Deus padeceu e foi crucificado, o autor afirma como já a profecia de Isaías(Is 53,7), onde é mencionada a ovelha levada ao degolador e o cordeiro ao matadouro, a anunciara tal referimos anteriormente(50).

Ora, também a profecia de Isaías(Is 1,3), onde se diz que o boi conhece o comprador e o asno o curral mas Israel não reconheceu o seu Senhor, é explicada pelo autor para reiterar como Jesus é o Messias(51). Assim, os animais do quotidiano rural surgem textualmente para reafirmar a condenação dos judeus, pois reconhecem quem servem, enquanto o povo de Deus ignorou o profetizado Salvador.

Continuando a associar passagens dos textos veterotestamentários à vida e Paixão de Cristo, o autor afirma como as palavras do Salmo 22(Sl 22(21),7, 17) deveriam ser interpretadas como anunciando, também elas, o martírio de Cristo, uma vez que no salmo é referido o justo que diz ser verme e não homem, depreciado pelas gentes e cercado ameaçadoramente por muitos cães que o atacam, furam-lhe os pés e as mãos e o desmembram(52). Neste contexto, o verme acaba por assinalar eficazmente a condição de Jesus depreciado pelo seu povo, enquanto o cão reportar-se-ia à particular ferocidade e violência dos seus algozes. As conotações dos animais referidos encontram-se justificadas pelo que

anteriormente mencionámos acerca das simbologias que adquiriram nos textos clericais.

Ora, mencionando, de novo, o autor do *Livro das Trees Crencias* o quarto pecado dos judeus, reafirma como ele foi o martírio de Cristo, uma vez que a profecia de Zacarias(Zc 9,9) se reportaria à vinda do Messias montado em asno filho de asna, surgindo no texto Cristo designado como “cavaleiro”(53), acentuando-se, assim, por um lado, a “nobreza” do Salvador e, por outro, a sua humildade pela sua montada não ter sido a de um cavaleiro, o cavalo, mas um simples asno.

Também a interpretação da profecia de Isaías(Is 35, 4-5), onde se anuncia a cura dos cegos, dos surdos e dos mudos, enquanto o coxo saltará como o cervo, com o advento do Salvador(54), não traduz novidades acerca da utilização textual da imagem de um animal.

Ainda no mesmo sentido, são reportadas as profecias de Jeremias(Jr 11.19), que fala do cordeiro manso levado para degolar(55), numa simbologia já expressa na profecia de Isaías, e a de Sofonias(Sf 3,3-5), na qual os príncipes de Jerusalém são como os leões que bradam e os juízes como os lobos noctívagos que atacam à noite(56). Assim, dirigindo-se aos judeus, afirma que a profecia concretizou-se com a detenção de Cristo, pois os seus sacerdotes foram tão cruéis como os leões que rugem ameaçadoramente, quando instigaram Pilatos a condená-lo, e como os lobos da noite, pois não esperaram pelo nascer do dia para o prender, reiterando, de seguida, que, perante as ameaças e a violência dos sacerdotes, Jesus comportou-se o como o cordeiro manso levado ao degolador.

As conotações simbólicas dos animais das profecias referidas já foram analisadas nos capítulos anteriores, não traduzindo novidades, mesmo quando surgem em contextos diferentes. Na verdade, já anteriormente mencionámos tanto o cristológico cordeiro, como o assustador e paralisante rugido do bravio leão e o nocturno lobo predador.

Por fim, se são sobretudo os judeus os alvos preferenciais das críticas do autor do *Livro*, os muçulmanos também surgem admoestados por não considerarem Jesus como o anunciado Filho de Deus. No entanto, ao mencionar a sua devoção pela Virgem, o autor relativiza a sua condenação, centrando-se, de novo, nos judeus que, segundo o autor, se assumem perante Deus de forma mais culpada do que os muçulmanos, como revelaria a sua condição de expatriados. Assim, mencionando o Cântico 6(Ct 6, 8), afirma como nele se explicita: “hũa era a minha poomba, hũa era a sua mãe criada”(57). A ave simboliza a mãe de Jesus numa conotação a que nos reportámos nos capítulos anteriores.

As simbologias e imagens animais das referências bíblicas acabam por se reportar às que analisámos em anteriores capítulos, onde, de resto, as contextualizámos, pelo que não se justifica a repetição das explicações que então sugerimos.

OUTROS CONTEXTOS

Os animais surgem ainda mencionados na *Corte Imperial* em contextos que não se enquadram nos grupos temáticos anteriormente considerados, pelo que aqui nos

debruçaremos sobre a sua presença e funções textuais. Assim, no início do texto apresenta-se o cenário e as personagens onde decorre o debate. Nele encontra-se o Imperador Celestial, Cristo, com a cavalaria dos céus, e a Igreja Militante. Depois, chega a rainha do Oriente, a Igreja Militante, com vestes douradas e de várias cores, acompanhada de gentes de diversas nações diferentemente trajados, consoante a sua proveniência, mas também, em função da proximidade da rainha que acompanham. Os mais pertos, ricamente vestidos, e os mais afastados com pobres vestes. A rainha faz-se acompanhar de muitos camelos carregados de especiarias, ouro e pedras preciosas. Então, a outra rainha, a Igreja Triunfante, que se encontra com o Celeste Imperador, pergunta-lhe quem é a tão formosa, ao que Cristo, depois de responder, pegou na mão da Igreja Militante e designou-a de "pomba minha" que seria coroada(58).

Desde logo, torna-se patente o contraste com que se assinala a forma rica das vestes dos cristãos que ordenadamente entram no paço do Celeste Imperador, e as pobres e desajustadas dos pagãos, judeus e mouros e, como ao longo do texto o autor acentua, de aspecto, por vezes, feio e desagradável, nomeadamente, os rabis. Por contraste, assinala-se a excelência da rainha do Oriente referindo o autor o traje majestoso e os camelos, que trazem os ricos presentes, surgindo pois como adequados animais de transporte de quem chega do Oriente. Quanto à pomba, ela foi um tradicional símbolo da Igreja, como de resto se encontra referenciado nos textos latinos do *Livro das Aves*, como referenciámos na análise dos bestiários.

No final do debate que se tinha centrado, essencialmente, na contestação às questões levantadas por judeus e gentios, a Igreja Triunfante, após juntar os novos crentes, maioritariamente gentios, pois poucos judeus renegaram a sua fé, dirige-se aos mouros para saber a sua atitude. Um alfaqui responde-lhe, então, que se encontram bem na crença que professam pelo que não pretendem a ela renunciar, o que leva a rainha oriental a dizer-lhes como Maomé já se referira a Cristo e a Maria, afirmando depois a superioridade da lei cristã. Ao contrário do que se tinha passado com gentios e judeus, praticamente não há debate, limitando-se os mouros a ouvir os argumentos da rainha e no final o alfaqui em poucas palavras exprime os princípios dos cristãos como verdadeiros, mas afirma que depois da morte de Jesus Cristo a sua doutrina foi falseada pelo que Maomé lhes deu a lei verdadeira o que a rainha católica refuta.

Voltando à primeira fala com os mouros, a Igreja Militante para demonstrar como Maomé considerara Jesus como Filho de Deus e o seu verbo, cita uma passagem do Corão: “Eu vos crio do lodo, imagem voladia espiro em ela e he feita ave”. Ora, a Igreja Militante entende-a como uma fala atribuída a Cristo a quem depois, também no livro sagrado dos mouros, se referencia como o que cura os cegos e os leprosos e ressuscita os mortos, considerando assim provada a sua afirmação(59). A ave simboliza a alma como referimos na análise da presença dos animais nas hagiografias.

Por fim, a rainha afirma que os cristãos honram mais Deus que os mouros, dando, entre outros exemplos, o da comemoração da Páscoa pelos mouros, realizada uma vez por ano, altura em que matam um carneiro para relembrar o sacrifício de Abraão, enquanto os cristãos fazem um “sacrifício(...)mais alto” quando todos os dias comungam para comemorar a Encarnação, sendo este o maior sacramento que

pode ser feito pois, por ele, Deus comunica parte do seu poder infinito ao poderio finito do sacerdote para que este possa transubstanciar o pão e o vinho(60). O cordeiro é mencionado apenas para exemplificar o argumento da Igreja Militante, remetendo para o sacrifício veterotestamentário de Abraão.

TEXTOS DE CONDUTA RELIOSA

Começaremos por analisar os animais que se representam enquanto imagens textuais utilizadas pelos autores eclesiásticos com o intuito de transmitirem à comunidade dos crentes como uma vida pecaminosa neste mundo, nomeadamente quando orientada para os prazeres do corpo, teria no Inferno a respectiva condenação. Neste sentido, através da transmissão de visões aterrorizantes do local do eterno padecimento, acentua-se, como verificámos em anteriores capítulos, como a vida na Terra, não obstante ser considerada efêmera em função da eterna reservada para a alma após a morte, encontrar-se-ia recheada de inúmeros perigos e tentações que, segundo a opção dos homens de a eles sucumbir ou resistir, determinaria as vivências *post-mortem*. Surgem assim mencionados nos textos animais que, como constatámos em anteriores capítulos, se encontram particularmente relacionados com o mundo ctónico do Inferno e dos seus habitantes, como as serpentes, os dragões, os sapos e os vermes, mas também outros que, associados a comportamentos de incontável ferocidade, acabam, igualmente, por remeter para os locais de punição das almas pecadoras, como é caso do leão e do unicórnio.

No *Tratado de Devoção, Hora da Morte*, é mencionado o exemplo já analisado no *Horto do Esposo* que remete alegoricamente para a imagem do homem que sucumbe às tentações dos prazeres do mundo, esquecendo-se de como, assim, condiciona irremediavelmente o seu futuro *post-mortem*. Não obstante os elementos e seres naturais apresentarem variações, o conteúdo do exemplo não é por isso alterado. Neste contexto, apresenta-se a imagem textual de um homem que em cima de uma árvore, situada numa minúscula ilha, delicia-se a comer os seus frutos enquanto dois vermes, um negro e outro branco, roem a raiz. Entretanto, perto desta, encontram-se um bravo leão e um espantoso unicórnio que esperam pela eminente queda do incauto, preparados para logo o atacarem.

O autor explica, então, o sentido dos elementos e animais referidos, afirmando que a árvore simboliza o mundo no qual o homem se deleita nos prazeres carnis e sensuais esquecendo-se de como, sendo um ser provido de alma, a condena à eterna condenação dos padecimentos reservados no “outro mundo” aos pecadores. Pela pequena porção de terra onde se encontra a árvore rodeada pelas águas, o autor revela que por ela se entende a vida breve do homem que à hora da morte se confronta com o medo e o espanto que o espera, os quais são simbolizados pelas águas. Os vermes, preto e branco, tal como os ratos do exemplo do *Horto do Esposo*, simbolizam, respectivamente, a noite e o dia, remetendo, assim, para a inexoravelmente rápida e passageira vida terrena, enquanto o leão simboliza o Inferno, e o Unicórnio, o Purgatório(61).

Como podemos constatar, não obstante os animais serem diferentes, ou no caso

do unicórnio a conotação, do exemplo *Horto do Esposo*, o sentido moral permanece inalterável. No que respeita aos vermes que substituem os ratos, se estes enquanto roedores transmitiam de forma eficaz, através da imagem da árvore que vai sendo roída, a efêmera vida do homem, os vermes, por sua vez, sendo animais que remetem, em particular, para a consumação da carne dos cadáveres, para a morte e para a corrupção do corpo, acabam por acentuar, igualmente, como a vida do terreno do homem é breve, assim como assinalam os valores que a ela se associam, acabando por salientar de forma mais efectiva que os ratos, a oposição entre a passageira vida corporal e a eterna da alma. Quanto ao leão, pelas conotações negativas que também adquiriu na literatura clerical, como constatámos ao longo do nosso estudo, nomeadamente, tal como o dragão, ao ser associado às forças demoníacas, acaba por não alterar o sentido do que anteriormente registámos para o animal fabuloso no exemplo do *Horto do Esposo*, enquanto o unicórnio surge como reportando-se ao Purgatório, local que não tinha sido referido, o que acaba por se justificar pela associação entre um animal de particular ferocidade, como assinalámos no capítulo anterior, com outro local de padecimento das almas.

Ora, neste contexto de condenação de uma vida na Terra orientada pela procura dos prazeres que esta proporciona ao homem, relembra-se no mesmo *Tratado*, a narrativa de S. Gregório do monge de “maa vida” que disse aos seus companheiros à hora da morte, altura em que padecia atrozmente, como as preces e o sinal da cruz feitos por estes de nada lhe valiam, pois um dragão já o consumia(62).

De seguida, é mencionado como as almas padecem no Inferno, ao contar-se a história do delegado do imperador de Roma que atormentou até à morte o papa Alexandre. Segundo o *Tratado*, quando se dirigia para ver se este já tinha falecido, ter-lhe-ia surgido o diabo que logo o teria feito sofrer as penas que lhe estavam destinadas, nomeadamente ao levá-lo para o Inferno onde, para além de suportar a alternância de temperaturas extremas e contrárias, tal como observámos nas punições registadas na *Visão de Túndalo* e que assim surgem como um *topos* dos padecimentos infernais, o seu corpo foi sucessivamente esticado e encolhido por atrozes e espantosos gigantes negros, perante os quais se sentia como uma pulga. Enquanto sofria, foi levado para uma estalagem onde após relatar as terríveis punições, transmitindo-as, assim, pedagogicamente aos vivos, logo teria morrido(63). Ainda no mesmo sentido, assinala-se a punição de um homem rico que no Inferno teve como castigo ser beijado e envolto pelo pescoço por serpentes que o iam roendo e envenenando(64). Mais uma vez trata-se de um exemplo já analisado a propósito do estudo da presença dos animais no *Horto do Esposo*.

Se no *Tratado, Hora da Morte*, as imagens do Inferno surgem contextualizados nos exemplos referenciados, no *Capitollo que falla do Inferno*, surge a hierarquização dos diversos padecimentos no local de punição, referenciando-se as penas das almas. A terceira consistiria em deparar-se com os vermes, as serpentes, os sapos e “outras esquivas bestas” que andariam no fogo como os peixes nas águas(65), num cenário que remete para um mundo-outro regido por leis próprias, contrárias à do terreno por alteração e inversão das leis naturais, surgindo a imagem do Inferno reportada a um terrível lago onde viscosas criaturas nadariam atormentando as almas. Outros animais tradicionalmente associados ao Inferno

surtem referenciados na descrição da oitava pena, ou seja, os dragões que acompanham os diabos que as almas seriam obrigadas a olhar(66). Após apresentar a “geografia” do Inferno, o autor afirma como os diversos padecimentos das almas se encontram relacionados com os pecados cometidos em vida, tendo em comum as diversas penas o serem efectuadas num fogo que nunca se apaga e onde só se conseguem ver os vermes que consomem os espíritos, os dragões e as bestas feras(67), associando-se, assim, intimamente, os animais à imagem de um local que se pretende assustador e, portanto dissuasor, pela sua evocação, de uma vida contrária aos princípios vivenciais transmitidos pelos clérigos.

Ora, perante punições tão terríveis, no *Tratado, Dia do Juízo*, atribui-se a S. Agostinho os pedidos dos pecadores, perante a eminência dia do julgamento final, às feras que os cobrissem e aos montes que sobre eles caíssem, pois nenhum padecimento terreno seria comparável ao que os esperariam, pelo que só lhes restaria ocultarem-se sofrendo os perigos deste mundo(68).

Ainda num contexto de depreciação da vida do corpo, no *Tratado, Hora da Morte*, referem-se as palavras de Job, pelas quais expressa serem os vermes a companhia do morto(69), enquanto no *Ajuntamento de boos dictos e palavras*, o pecado da inveja é comparado a uma traça que rói o coração pois, tal como o pequeno animal vai consumindo as vestes, o invejoso vai progressivamente perdendo o entendimento, levando-o, assim, a praticar outros pecados(70).

Assim, os animais surtem nos textos enquanto imagens evocadoras das penas infernais, dos pecados e do terror perante a morte ou enquanto alegorias do tempo, do Inferno e do Purgatório. Regista-se, em particular, como a sua utilização se justifica na descrição dos padecimentos no outro mundo, uma vez que estes se encontram num registo, que não obstante se reportarem aos sofrimentos das almas, evocam os padecimentos do corpo e da carne, pelo que sem novidade a nível simbólico-alegórico surtem referenciados animais considerados perigosos e nocivos para os homens.

Os animais são ainda mencionados em função de mais específicas normas comportamentais e espirituais a serem seguidas ora pela comunidade dos crentes, ora, pelos monges. Na sua globalidade, são citados os animais do quotidiano rural do homem medieval, surgindo, assim, referenciados os bois, os asnos, o cordeiro, o jumento e os cães. No entanto, se eles remetem para um plano vivencial torna-se, igualmente, patente como adquirem textualmente funções simbólicas, sendo esse o caso do cristológico cordeiro que, ao remeter para a divindade através da exegese cristã das profecias veterotestamentárias, anteriormente referenciadas ao longo do nosso estudo, e, portanto, para o transcendente, assume-se como símbolo “revelador” da vinda e da Paixão do Messias nas *Meditações de S. Bernardo*(71). Ainda no mesmo texto, também como símbolo de Cristo é mencionada a serpente de bronze erguida por Moisés no deserto. Segundo se afirma, tal como esta teria curado os judeus das mordeduras das punitivas serpentes, a meditação no sacrifício de Jesus na cruz afastaria os cristãos das tentações do demónio(72).

Assim, se neste texto o cordeiro é um símbolo de Cristo, os seus algozes são denominados de cães e lobos raivosos(73), encontrando-se, ainda, referenciada a imagem do Cristo Pastor, e, por extensão, dos apóstolos como ovelhas sem guardador(74) perante a eminência da crucificação.

Ora, tal simbolismo encontra um prolongamento na organização monástica da *Regra de S. Bento* onde as ovelhas designam os monges em cinco ocasiões em que o texto se reporta às funções dos superiores dos cenóbios(75).

Ainda na *Regra*, quando se refere a necessidade dos monges manifestarem sempre uma conduta orientada pela humildade, recordam-se as palavras de Job nas quais o servo de Deus manifesta como perante a divindade o homem é comparável ao verme, corporalmente formado dos mesmos elementos que o jumento(76), utilizando, assim, o autor animais considerados vis a fim de acentuar a separação no plano ontológico entre o Criador e os homens.

Finalmente, no *Catecismo da Doutrina Cristã* e na *Explicação dos Dez Mandamentos*, surgem referenciados dois animais do quotidiano rural medieval, o boi e o asno, como no texto bíblico nos Mandamentos transmitidos por Deus a Moisés, quando se afirma que o homem não deve cobiçar os bens dos semelhantes(77), e, no primeiro texto, quando se refere como o homem deve descansar ao sétimo dia não obrigando os seus animais a trabalhar(78), pelo que a tradição bíblica que se reporta ao modo de vida judaico, acaba por encontrar noutra sociedade eminentemente rural, a do Ocidente medieval europeu, uma actualidade a nível da função dos animais citados. Regista-se ainda a utilização de “nem outra besta” para sublinhar como outros animais com funções afins aos citados são também contemplados(79). De resto, se a Criação é relembraada enquanto paradigma da prescrição do homem descansar ao sétimo dia da semana, ela ainda é citada a propósito de como todos os elementos e seres do Universo foram criados para o homem, referenciando o autor os animais segundo a divisão em peixes, aves e “animalhas”(80). No entanto, ainda no *Catecismo*, afirma-se como quando o homem pratica um dos pecados mortais, a sua alma fica de tal modo perturbada que o impossibilita de ouvir os conselhos divinos pelo que a sua condição fica reduzida à de uma besta(81), ou seja, de um ser desprovido de razão.

Iremos, por fim, analisar a presença dos animais no *Penitencial de Martim Peres*, uma obra de características diferentes das que atrás estudámos, uma vez que nela se encontram compiladas as penitências que os homens devem efectuar, tendo em vista a remissão de pecados praticados, a partir do que a tradição constituída pelos escritos das autoridades da Igreja transmitiu. Assim, o *Penitencial* assume-se como um manual de utilização, por parte dos eclesiásticos, para estabelecer normas de conduta rectificativas de comportamentos, não só para os laicos como, igualmente, para os religiosos.

Ao serem mencionados os diversos pecados a serem objecto de penitência, o autor acaba por transmitir aspectos interessantes sobre condutas e crenças do homem medieval, surgindo os animais mencionados enquanto seres omnipresentes do quotidiano dos diversos estratos da sociedade medieva.

Assim, o autor, depois de afirmar como os santos padres ordenaram penitências para os diversos pecados segundo a sua gravidade, refere, em particular, o homicídio voluntário, o perjúrio, o adultério e as relações sexuais proibidas. Por estes e por outros graves pecados, afirma ter sido ordenado sete anos de penitência, durante os quais, em quarenta dias de cada ano, o pecador deve jejuar. No primeiro ano, o pecador não pode comer carne, ovos, queijo, manteiga, toucinho, peixe grosso nem qualquer outro tipo de pescado e não beber vinho tinto

nem “cera melada”(82). No entanto, à terça, quinta-feira e sábados pode comer ervilhas cozidas e outros vegetais, pequenos peixes e frutas(83). Quantos aos restantes dias são de jejum com excepção do domingo. No entanto, se o penitente estiver na hoste do rei, altura em que o esforço físico é maior, redimir-se-á não jejuando durante os três dias inicialmente referenciados, podendo comer, nomeadamente, pescado não gorduroso e beber com moderação vinho ou cera melada(84). Torna-se patente como os dias se encontram divididos segundo a dieta prescrita. Se na segunda, quarta e sexta-feira o jejum será efectuado a pão e água, nos restantes dias, o pecador pode comer vegetais e pequenos peixes(85).

Referenciámos nas hagiografias como o peixe surge como o alimento do jovem de vida exemplar que segue os princípios cristãos. Explicámos então a simbologia cristã do peixe, o que pode explicar o facto de ser considerado como o único animal permitido para consumo nos dias de abstinência, ao mesmo tempo que sendo um animal mais barato do que a carne, nomeadamente o peixe magro e seco, assumia-se como um alimento mais consentâneo com a prática da penitência. No entanto, quando em serviço na hoste do rei, o peixe magro não é proibido para os primeiros dias considerados pelo autor(86). A necessidade do esforço físico a que o combate e o serviço militar obrigam, torna necessária uma alimentação mais completa e a consequente necessidade de atenuação do jejum. Contempla-se, assim, que o penitente alimente os pobres e dê-lhes dinheiro, podendo então comer o peixe que não seja gorduroso.

Referindo os quatro últimos anos de penitência, Martim Peres regista os períodos de jejum em que este que pode ser atenuado, pelo que a proibição de comer os alimentos citados para as terças, quintas e sábados apenas deve ser considerada durante as três Quaresmas, ou seja, a do Natal, a da Ressurreição e a de S. João, reiterando, no entanto, a proibição de comer, nomeadamente a carne e o peixe gordo para além dos outros alimentos atrás citados, tal como o consumo das bebidas prescritas. No entanto, se é mencionado o peixe gorduroso, nada é dito quanto aos restantes(87).

Ainda no que respeita a prescrições alimentares, é mencionada a penitência para o clérigo que teve relações sexuais com uma mulher casada ou cometeu incesto, devendo esta durar dez anos durante os quais, em três meses de cada um, deverá alimentar-se de pão e água à hora de vésperas. No entanto, aos domingos e durante as festas maiores da Igreja pode comer ervilhas e pequenos peixes(88). Mais uma vez o peixe constitui uma excepção em relação aos restantes animais que não devem ser consumidos.

No que respeita à caça praticada pelos clérigos, o autor considera que se ela foi efectuada não por prazer, mas pela necessidade de obter carne ou pequenos frangos, a penitência deverá ser prescrita pelo confessor(89).

Outras penitências que envolvem animais traduzem-se na proibição de os utilizar como montadas. Assim, para o homicídio voluntário em parentes, é proibido o uso de armas no período da Páscoa até ao Pentecostes, assim como cavalgar em “besta”(90). A mesma proibição surge quando se trata do homicídio de clérigos, sendo consideradas as penitências segundo a hierarquia destes, podendo durar até quinze anos(91). Assim, a penalização reflecte o importante estatuto na sociedade dos representantes de Deus na Terra. No entanto, a pena mais pesada incide sobre

o praticado nas esposas. Neste caso, a proibição de utilizar “bestas” como montada não se restringe a certos dias do ano, mas durante o resto da vida do homicida, não podendo comer carne, exceptuando-se as proibições para os que optarem pela vida monástica(92). Patenteia-se, assim, a importância dada ao casamento, enquanto um acto sacralizado pela Igreja.

Outras penitências contemplam pecados cometidos envolvendo animais, tal como as práticas sexuais com estes, efectuadas por homens ou por mulheres, surgindo em função dos que as praticaram serem casados, a idade do pecador e o número de vezes em que as relações foram efectuadas(93). Também o furto de animais é passível de ser penitenciado, sendo referidos os bois ou “bestas”(94), o que mais uma vez patenteia a importância do boi na vida rural medieval.

Os animais surgem ainda referenciados quando associados a práticas mágicas. Assim, são prescritas penitências para quem desviar tempestades dos seus gados e frutos para as enviar aos de outros, aos que crêem que certas mulheres à noite se transformam em bruxas e sugam o sangue das “creaturas”, aos que acreditam que por encantamentos certos homens podem impedir que o gado não produza leite, aos que amaldiçoaram animais, bem como aos que acreditam que desde que o galo canta, ou seja, a partir do nascer do dia, os diabos fogem e os homens podem andar seguros(95).

As prescrições transmitem a indefinição na crença da possibilidade dos humanos poderem realizar práticas mágicas. Neste sentido, se, por um lado, o autor contempla penitências para os que são capazes de desviar as tempestades ou amaldiçoam os animais, já quanto aos outros actos encantatórios, prescreve-se que eles não devem ser creditados aos homens, manifestando-se, assim, uma preocupação em proibir crenças ainda muito arraigadas numa sociedade maioritariamente rural. Por outro lado, quando se revela a admissão do homem poder intervir no decurso dos fenómenos naturais, prescreve-se a protecção dos gados.

Por fim, os animais ainda são mencionados no *Penitencial* quando se proíbem atitudes e comportamentos comparados aos de “besta”. No entanto, as duas referências contextualizam-se de forma diferente. Assim, por um lado sanciona relações sexuais cuja posição dos corpos ou a sua efectivação se traduza, segundo se indica, num acto de “besta”(96), e por outro, a partir de uma recomendação atribuída a S. Bernardo, um comportamento, durante as refeições, considerado próprio de um animal(97), testemunhando-se, assim, a preocupação dos clérigos em disciplinar os comportamentos e as atitudes dos membros das sociedades de quem se assumiam como orientadores.

Notas-Textos de Polémica e Conduta Religiosas

- 1) José Antunes, *A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*, Coimbra, Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras de Coimbra, p.333.
- 2) A. Nascimento, “Livro da Crença Cristã” in DLM, p.400
- 3) José Antunes, *Op. Cit.*, p.378,379.
- 4) *Idem*, *Op. Cit.*, p.334.
- 5) *Idem.*, p.347.
- 6) *Idem*, p.347.348.
- 7) *Idem*, p.348.
- 8) *Idem*, p.351.
- 9) M. Pacheco, “Corte Imperial” in DLM, p.169.
- 10) *Corte Enperial*, A. Calado (ed.), Aveiro, Universidade de Aveiro, 2000, sigla: CI p.XII.
- 11) M. Pacheco, *Op. Cit.*, p.169.
- 12) *Ibidem*.
- 13) *Idem*, p.170.
- 14) “Cotemmplaçom que fez o santo Sam Bernardo segundo as seis oras canónicas do dia”, J. Machado, *Boletim de Filologia*, Lisboa, T.6 (1940), pp.97-120, sigla: CB.
- 15) “Explicação dos Dez Mandamentos da Lei de Deus” in Frei Fortunato de S. Boaventura, *Colecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*, Coimbra, Real Imp. da Universidade, 1829,p.154-166, sigla: ED.
- 16) “Traité de Devotion (Extraits): Falla da Hora da Morte, Aqui Falla da Luxúria, Capitollo que fala da Castidade”, J. Cornu (ed), Paris, *Romania*, Paris, N°

- 11 (1882), pp.381-390, sigla: TD1.
- 17) “Capitollo que Falla do Dia do Juízo(...)Capitullo que Falla do Inferno”, J. Machado, *Boletim de Filologia*, Lisboa, T.6 (1940), pp.120-125, sigla: TD2.
- 18) “Este he o *Quicumque Vult* per linguagem” in Frei Fortunato de S. oaventura, *Op. Cit.*, pp.166-168.
- 19) “Catecismo da Doutrina Christãa ...” in Frei Fortunato de S. Boaventura, *Op. Cit.*, pp.129-153, sigla: CD.
- 20) *Idem*, p.132.
- 21) “Duas Traduções Portuguesas do Século XIV: I – Tratado de S. Isidoro de Ajuntamento de boos dictos e Palavras(...)”, Pedro de Azavedo (ed.), *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol. 16 (1913), pp.101,108, sigla: TI.
- 22) *Idem*, p.101.
- 23) “Regra de S.Bento – Edição da Mais Antiga Versão Portuguesa(...)”, S. Neto (ed.), *Revista Brasileira de Filologia*, Rio de Janeiro, Vol. 5, t. I-II (1959-1960), pp.21-46, sigla: RB.
- 24) *Idem*, p.21.
- 25) J. Dionísio, “Martim Peres” in DLM.
- 26) “O Penitencial de Martim Pérez, em Medievo Português”, M. Martins (ed.), *Lusitania Sacra*, Lisboa, T. 2 (1957), pp.57-110, sigla: PM.
- 27) “Os Doze Mandamentos de S. Atanásio: An early Portuguese Translaction of *Dothectrina*(...), A. Askin, *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, S. 5, nº 13-14 (1990), pp.67-75.
- 28) *Idem*, p.68.
- 29) CI, p.17.
- 30) *Idem*, pp.18,19.
- 31) *Idem*, p.25.
- 32) *Idem*, p.28.
- 33) *Idem*, pp.71,72.
- 34) “O Livro das Trees Creencias ou Tratado Theologico” in J. Antunes, *Op. Cit.*, pp.655-732, sigla: LT.
- 35) *Idem*, pp.685,686.
- 36) CI, pp.145,146.
- 37) *Idem*, pp.190-192.
- 38) *Idem*, pp.50,51.
- 39) *Idem*, pp.139,144.
- 40) LT, p.670.
- 41) CI, p.209.
- 42) *Idem*, p.171.
- 43) *Idem*, p.173.
- 44) A senhora Professora Doutora Maria Isabel Rebelo Gonçalves amavelmente informou-nos ser o “uro” um boi selvagem.
- 45) *Idem*, p.175.
- 46) *Idem*, pp.175,176.
- 47) LT, p.672.
- 48) *Idem*, p.675.
- 49) *Idem*, pp.675,676.

- 50) *Idem*, p.687.
- 51) *Idem*, p.688.
- 52) *Idem*, p.691.
- 53) *Idem*, p.714.
- 54) *Idem*, p.717.
- 55) *Idem*, p.725.
- 56) *Idem*, pp.725,726.
- 57) *Idem*, p.685.
- 58) CI, p.14.
- 59) *Idem*, p.223.
- 60) *Idem*, pp.234,235.
- 61) TD1, pp.383,384.
- 62) *Idem*, pp.381,382.
- 63) *Idem*, p.382.
- 64) *Idem*, p.385.
- 65) TD2, p.123.
- 66) *Ibidem*.
- 67) *Idem*, p.124.
- 68) *Idem*, p.121.
- 69) TD1, p.384.
- 70) TI, p.104.
- 71) CB, p.106,111.
- 72) *Idem*, p.114.
- 73) *Idem*, pp.106,107.
- 74) *Idem*, p.102.
- 75) RB, pp.23,25,29,40.
- 76) *Idem*, p.30.
- 77) CD, p.135, ED, p.165.
- 78) CD, p.161.
- 79) CD, p.135, ED, p.165.
- 80) ED, p.161.
- 81) CD, p.152.
- 82) PM, p.92.
- 83) *Ibidem*.
- 84) *Ibidem*.
- 85) *Ibidem*.
- 86) *Ibidem*.
- 87) *Idem*, pp.92,93.
- 88) *Idem*, p.95.
- 89) *Idem*, p.102.
- 90) *Idem*, p.93.
- 91) *Idem*, p.94.
- 92) *Idem*, pp.93,94.
- 93) *Idem*, p.96.
- 94) *Idem*, p.90.
- 95) *Idem*, p.100.

96) *Idem*, p.97.

97) *Idem*, p.85.

CONCLUSÃO

Da análise da presença dos animais nos textos considerados, torna-se patente uma predominante visão sacralizada da natureza e dos seus seres que se assumem neles, maioritariamente, como portadores de funções textuais, que os remetem, quer para a revelação dos princípios cristãos, quer da santidade dos eleitos cristãos ou, ainda, como veiculadores de normas comportamentais a seguir ou a evitar pelos membros das comunidades dirigidas e orientadas pelos clérigos. Neste sentido, embora produzidos por uma sociedade rural onde o contacto com a natureza, omnipresente, impunha-se aos homens, do conjunto dos textos sobressai um “bestiário”, essencialmente “obtido” a partir da tradição bíblica, em que globalmente os animais são referidos enquanto símbolos e sinais, inserindo-se, assim, na tradição letrada medieval produzida no Ocidente cristão. De resto, se podemos constatar essa unidade e homogeneidade de funções na presença dos animais nos textos, ela justifica-se por, como assinalámos, muitos deles terem sido produzidos em diferentes espaços da Cristandade do Ocidente medieval e neles divulgados, e para a quais, alguns constituíram verdadeiras fontes da visão do mundo e dos seus seres.

No entanto, embora encontrando-se numa linha de continuidade, detecta-se nos textos mais tardios a apresentação dos seres naturais, decerto correspondendo a uma maior curiosidade de conhecimento acerca de um mundo sobre o qual os homens se encontravam mais habilitados a agir, com a respectiva caracterização, embora, por vezes, fabulosa, alargando-se o conjunto das fontes utilizadas pelos clérigos às provenientes da Antiguidade Clássica, nomeadamente aos naturalistas que se assumiam como autoridades na divulgação das propriedades das “animalias”. Assim, não são só os animais que mais directamente acompanhavam os homens na sua vida e acção de domínio sobre a natureza, que surgem nos textos clericais. Também os que habitavam nos longínquos lugares do orbe e cujas

informações eram adquiridas, fundamentalmente, nos textos dos autores antigos, e, portanto, mais facilmente objecto das elaborações fabulosas acerca dos seus comportamentos, surgem com funções simbólico-alegóricas. Ainda no mesmo sentido, nomeadamente nos textos de controvérsia religiosa, os animais surgem textualmente utilizados, não só enquanto afirmação das verdades da fé, como para exemplificar argumentos, pelo que acabam por se afastarem do desejo de sempre os apresentar num contexto de uma natureza sacralizada, embora não de uma forma totalmente autónoma, uma vez que se lembra constantemente como participam da unidade da Criação.

Em suma, se, globalmente, os textos apresentam a natureza de uma forma estereotipada, pela repetição de símbolos animais, denota-se nos mais tardios, tanto novas formas de “leituras” do mundo, como um novo olhar sobre ele, correspondente a um crescente interesse pelas “maravilhas” dos seres que o partilhavam com os homens.

Ora, neste contexto, numa época em que as elites leigas da sociedade medieval se começaram a assumir também elas como divulgadoras de saberes e veiculadoras de memórias e tradições, revelar-se-ia pertinente um estudo das fontes por elas produzidas, tendo em conta não só perceber como a tradição letrada clerical as influenciou na divulgação da visão do mundo natural, mas também que novos dados trouxeram e se a acabaram por influenciar. Na verdade, inseridos na transmissão dos saberes, não podemos deixar de nomear, em particular, os tratados técnicos de hipiatria e falcoaria que revelam uma divulgação de dados globalmente comprovados pela prática da cura e do treino dos cavalos e das aves de caça. Por outro lado, a análise de outras formas de expressão cultural medieval, nomeadamente das imagens então produzidas, que se assumiram como fontes particularmente eficazes na transmissão ideológica da visão do mundo, permitiria uma mais clara percepção de como o “bestiário” medieval chegou às populações e se divulgou, podendo-se assim constatar como os clérigos o transmitiram de uma forma homogénea e coerente. Por fim, igualmente pertinente, revelar-se-ia a confrontação dos dados assim recolhidos com os transmitidos num espaço geográfico mais alargado, nomeadamente o galaico-português, justificado pela tentativa de estabelecer possíveis paralelos entre duas culturas que partilhavam de unidade linguística.

Ora, se apresentámos perspectivas de trabalho que pensamos revelarem-se pertinentes tendo em vista uma mais completa percepção da visão do mundo natural no Portugal dos séculos XIII e XIV, não implica que não tenhamos obtido resultados que não só se podem inserir num mais conjunto mais vasto de análise, como, pela diversidade dos textos analisados, estamos convictos de termos contribuído para um estudo sistematizado da presença dos animais nas fontes medievais clericais portuguesas que, embora já tenha chamado a atenção de investigadores e autores, ainda não tinha sido objecto de um estudo global.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

Bíblia Medieval Portuguesa - Historias d'Abreviado Testamento Velho Segundo o Meestre das Historias Scolasticas, Neto, S, (ed.), Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1985.

“Capitollo que Falla do Dia do Juízo(...)Capitullo que Falla do Inferno”, Machado, J., (ed.), in *Boletim de Filologia*, Lisboa, T. 6 (1940), pp.120-125.

“Catecismo da Doutrina Christãa(...)” in São Boaventura, F. de, (Frei), *Colecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*, Coimbra, Real Imp. Da Universidade, 1829, pp.129-153.

“Contemplaçom que fez o santo Sam Bernardo segundo as seis oras canónicas do dia”, Machado, J., (ed.), in *Boletim de Filologia*, Lisboa, T. 6 (1940), pp.97-120.

“Conto do Amaro”, Silva, E. B., (ed.), in Nascimento, A. A., (ed. crit.), *Navegação de S. Brandão nas Fontes Medievais Portuguesas*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp.241-281.

Corte Emperial, Calado, A., (ed.), Aveiro, Universidade de Aveiro, 2000.

“Os Doze Mandamentos de S. Atanásio: An early Portuguese Translaction of the Doctrina(...)”, Askin, A., (ed.), in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, S. 5, nº 13-14 (1990), pp.67-75.

“Este he o Quicumque Vult per linguaem” in São Boaventura, F. de, (Frei),

Colecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV, Coimbra, Real Imp. Da Universidade, 1829, pp.67-75.

“Estoria de Job” in Castro J. M., (ed. e est.), “Versão Medieval Inédita do Livro de Job” in *Disdaskalia*, Lisboa, Vol.8 (1973), pp.83-132.

“Explicação dos Dez Mandamentos da Lei de Deus” in São Boaventura, F. de, (Frei), *Colecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*, Coimbra, Real Imp. Da Universidade, 1829.

Livro das Aves, Mota, J., Matos, R., Sampaio, V., Rossi, N., (eds.), Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1965.

“O Livro das Trees Creencias ou Tratado Theologico” in Antunes, J., *A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*, Coimbra, Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras de Coimbra, 1995.

“O Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Afonso Peres”, Martins, M., (ed.), in *Revista de Guimarães*, Guimarães, Vol.63 (1953), pp.83-132.

A Mais Antiga Versão Portuguesa dos “Quatro Livros dos Diálogos” de São Gregório, Silva, R. M., (ed. crit.), S. Paulo, Universidade de S. Paulo. Dissertação de Doutoramento, 4 vols., 1971.

“Morte de S. Jerónimo”, Feio, J. M., (ed.), in I. Castro, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de S. Jerónimo, Visão de Túndalo” in *Revista Lusitana*, Lisboa, Nova Série, nº 4 (1982-1983), pp.5,52, pp.30,37.

The Old Portuguese “Vida de S. Bernardo”, Sharp, L., (ed.), Chappel Hill, University of North Carolina, 1971.

Orto do Esposo, B., (ed. e est.), 3vols., 1º e 2º vols., Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1956, 3º vol., Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1964.

“O Penitencial de Martim Pérez, em Medievo Português”, Martins, M., (ed.), in *Lusitania Sacra*, Lisboa, T. 2 (1957), pp.57-110.

“Regra de S. Bento – Edição da Mais Antiga Versão Portuguesa(...)”, Neto, S., (ed.), in *Revista Brasileira de Filologia*, Rio de Janeiro, Vol. 5, t. I-II (1959-1960), pp.21-46.

“Textos Antigos Portugueses: VI - Começa-se a vyda do duque Antíoco que depois foi abade(...)”, Nunes, J. J., (ed.), in *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol. 19 (1916), pp.63-75.

Two Portuguese Versions of the Life of Saint Alexis, Allen, J. D., (ed.), Urbana, University Illinois Press, 1953.

“Vida de Eufрасina”, Blackmore, J. H., (ed.) in Castro, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense-II” in *Revista Lusitana*, Nova Série, nº 5 (1984-1985), pp.43-71, pp.48-55.

“Vida de uma Monja”, Martins, A. M., (ed.) in Castro, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense: ”Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de S. Jerónimo, Visão de Túndalo” in *Revista Lusitana*, Lisboa, Nova Série, nº 4 (1982-1983), pp.5-52, pp.18,19.

“Vida de Santa Maria Egipcíaca”, Dias, M. M., Duarte, C. S., (ed.) in Castro, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense – II” in *Revista Lusitana*, Nova Série, nº 5 (1984-1985), pp.43-71, pp.56-71.

“Vida de Santa Pelágia”, ed. de L. F. Duarte in Castro, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de S. Jerónimo, Visão de Túndalo”, *Revista Lusitana*, Lisboa, Nova Série, nº 4 (1982-1983), pp.5-52, pp.10-29.

“Vida de Santo Aleixo. Segundo os códices do Mosteiro de Alcobaça”, Esteves, F., (ed.), in *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol.1 (1887-1889), pp.332-339.

“Vida de S. Nicolau - Textos Antigos Portugueses I”, Neto, S. S., (ed.), in *Boletim de Filologia*, Rio de Janeiro, A.2 (1947), pp.233-238.

“Vida de Tarsis”, Martins, A. M. in Castro, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de S. Jerónimo, Visão de Túndalo” in *Revista Lusitana*, Lisboa, Nova Série, nº 4 (1982-1983), pp.5-52, pp.16,17.

“Vida do Cativo Monge Confesso”, Roseira, A., (ed.), in *Boletim de Filologia*, Lisboa, T.1 (1932), pp.40-52,125-162, T. 2 (1934-1935), pp.54-58.

Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir(...), Lacerda, M. C., (ed.), Lisboa, Junta de investigação do Ultramar, 1963.

“Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal: texto do século XIV(...)”, Nunes, J. J., (ed.), in *Boletim da Classe de Letras da Academia de Ciências de Lisboa*, Lisboa, Vol.13 (1918-1919), pp.1293-1384.

“Vidas dos Padres Sanctos que viveram na cidade de Mérida e nas terras derredor eram, que son na provincia de Lusitana(...) - Textos Antigos Portugueses”, Nunes, J. J., (ed.) in *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol. 25 (1923-1925), pp.231-250, Vol. 27 (1929), pp.5-79.

Vidas e Paixões dos Apóstolos: ms alcobacense 280 da B. N. de Lisboa Confrontado Com a Edição de Lisboa, 1505/Bernardo de Brihuega, Cepeda, I. V., (ed. e est.); Lisboa, INIC-Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, 2 vols, 1989.

“Visão de Túndalo”, F. Pereira, F., (ed.), in *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol. 3 (1895), pp. 97-120.

“Visão de Túndalo”, P. V. Gonçalves (ed.) in Castro, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de S. Jerónimo, Visão de Túndalo”, in *Revista Lusitana*, Lisboa, Nova Série, nº4 (1982-1983), pp.5-52., pp.38-52.

“A Visão de Túndalo ou o Cavaleiro Tungulo”, Nunes, J. J., (ed.), in *Revista Lusitana*, Lisboa, vol. 8 (1903- 1905), pp.339, -363.

Fontes Auxiliares

ALBERT THE GREAT, *Man and Beasts, De animalibus (Books 22-26)*, Scanlan, J., (ed.), Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, New York, 1987.

ARISTÓTELES, *Histoire des Animaux*, Tricot, J., (trad. e ed.), 2 Toms., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957.

BEUAVAIS, PIERRE DE, « Bestiaire » in Bianciotto, G., (ed.), *Bestiaires du Moyen Age*, s. l., Éditions Stock, 1992.

Le Bestiaire d'Amour Rimé – Poème Inédit du XIII Siècle, Thordstein, A., (ed.), Lund, Copenhagen, C. W. K., Glerup, Ejmar Munksgaard, s.d..

Le Bestiaire de Philippe de Thaün, Walberg, E., (ed.), Lund, Paris, H. J., Müller, H. Welter, 1900.

Bestiario Medieval, Malaxecheverria, I., (ed.), Madrid, Ediciones Siruela, 1986.

“Bestiario Toscano” in Sebastián, S., (ed.), in *El Fisiólogo Atribuido a San Epifanio Seguido de El Bestiario Toscano*, Ediciones Tuero, Madrid, 1986.

Bestiary – English Version of the Bodleian Library, Oxford M. S. Bodley 764(...), Barber, R., (ed.), Woodbridge, The Boydell Press, 1999.

A Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Edições Paulinas, ed. revista, 1985.

The Book of Beasts – A Latin Bestiary of the Twelfth Century, White, T. H., (ed.),

Gloucestershire, Alan Sutton, 1992.

CORBECHON, J., « Livre des Propriétés des Choses (Livre VIII) » in Bianciotto, G., (ed.), *Bestiaires du Moyen Age*, s. l., Éditions Stock, 1992.

ELIANO, C., *Historia de los Animales*, Vara Donado, J., (ed.), Madrid, Ediciones Akal, 1989.

Fábulas de Esopo, Vida de Esopo, Fábulas de Fabrio, Carlos García Gual (introd.. ger.), P. Bádenas de la Peñas y J. López Facal (introd., trads. notas), Madrid, Editorial Gredos, 1993.

FEDRO/AVIANO, *Fábulas*, Manuel Mañas Nuñez, Madrid, Ediciones Akal, 1998.

“El Fisiólogo” in Sebastián, S., (ed.) *El Fisiólogo Atribuido a San Epifanio Seguido de El Bestiario Toscano*, Ediciones Tuero, Madrid, 1986.

“Fisiólogo” in *Pseudo Aristóteles, “Fisignomía”, Anónimo, “Fisiólogo”*, Martínez Manzano, T., Calvo, C., Delcán (eds.), Madrid, Editorial Gredos, 1999.

FOURNIVAL, Richard de, “Le Bestiaire d’Amour” in Bianciotto, G. (ed.), *Bestiaires du Moyen Age*, s. l., Éditions Stock, 1992.

GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE, « Bestiaire Divin » in Bianciotto, G., (ed.), *Bestiaires du Moyen Age*, s. l., Éditions Stock, 1992.

HOMERO, *Odisseia*, Lourenço, F., (trad.), Lisboa, Livros Cotovia, 2003.

Iliada, Correia, M. A., (trad.), 3 Vols., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1944, 1945, 1945.

ISIDORO DE SEVILLA, (San), *Etimologías*, Oroz Reta, J., Marcos, M.-A., (eds.), 2Vols, Madrid Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

JOSEPHUS, F., *Jewish Antiquities, Vol.VII (Books XV-XVII)*, Marcus, R., Wikgren, A., (trad.), Cambridge Massachussets, Harvard University Press, 1969.

Jewish Antiquities, Vol. IX (Books XVIII-XX), L. Feldman, L., (trad.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965.

LATINI, Brunetto, « Livre du Trésor » in Bianciotto, G., (ed.), *Bestiaires du Moyen Age*, s. l., Éditions Stock, 1992.

Livro das Aves, Gonçalves, M. R., (ed.), Lisboa, Edições Colibri, 1999.

The Medieval Book of Birds - Hugh of Fouilloys's Aviarium, Clarck. W. B., (ed.), New York, Binghamton, 1992.

OPIANO, “De la Pesca” in Delcán, C., (ed.), *Opiano, “De la Caza”, “De la Pesca”, Anónimo, “Lapidario Órfico”,* Madrid, Editorial Gredos, 1990.

“De la Caza” in Delcán, C., (ed.), *Opiano, “De la Caza”, “De la Pesca”, Anónimo, “Lapidario Órfico”,* Madrid, Editorial Gredos, 1990.

PLÍNIO, *Histoire Naturelle, Livres VIII, IX, X XI*, Ernout, A., (ed.), 4 Vols, Les Belles Lettres, 1952, 1955, 1961, 1947.

Natural History, Books III-VII, Racham, H., (trad.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1999.

SOLINO, C., *Colectania Rerum Memorabilium*, Momsen, T., (ed.), Berolinensis, Berlim, 1958.

VIRGÍLIO, *Obras de Virgílio – Bucólicas, Geórgicas, Eneida*, Silva, A., (trad.), s. l., Temas e Debates, 1997.

Roteiros, Dicionários e Enciclopédias

BIEDERMANN, H., *Dicionário Ilustrado de Símbolos*, São Paulo, Companhia Melhoramentos, 1993.

BONNEFOY, I, (dir.), *Dictionnaire des Mythologies*, 2 Vols., Paris, Flammarion, 1981.

BORN, A, (org.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Rio de Janeiro, Editorial Vozes, 1971.

BRANDON, S., (dir.), *Diccionario de Religiones Comparadas*, 2 Vols., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.

CEPEDA, I., *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa*, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995.

CHETWIND, T., *Dictionary of Symbols*, London, Aquarian Press, 1982.

CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Editorial Teorema, s.d..

CINTRA, M., *Bibliografia de Textos Medievais Portugueses*, Lisboa, Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1960.

CIRLOT, J.-E., *Dicionário de Símbolos*, S. Paulo, Editora Moraes, 1984.

CLEBERT, J. P., *Dictionnaire du Symbolisme Animal - Bestiaire Fabuleux*, Paris, Ed. Albin Michel, 1971.

Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Lisboa, Editorial Caminho, 1993.

ELIADE, M., *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, 3 Vols., Paris, Payot, 1987.

Tratado da História das Religiões, Lisboa, Edições Cosmos, 1977.

Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura, Lisboa, Editorial Verbo, 1963-1986.

GRIMAL, P., *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 8ª ed., 1986.

Dicionário da Mitologia Grega e Latina, Victor Jabouille, (coord. da ed. port.), Algés, Difel, 3ª ed., 1999.

HEINZ-MOHR, G., *Dicionário dos Símbolos – Imagens e Sinais da Arte Cristã*, São Paulo, Paulus, 1994.

Herder Lexicon – Dicionário de Símbolos, S. Paulo, Editora Cultrix, 1987.

LOPES, Ó., SARAIVA, A., *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 9ª ed., 1976.

McKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, São Paulo, Paulus, 1984.

MIQUEL, P. (Dom), *Dictionnaire Symbolique des Animaux - Zoologie Mystique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991.

NASCIMENTO, A. A., *Índices do Inventário dos Códices de Alcobaça*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1979.

NASCIMENTO, A. A., MEIRINHOS, J. F., *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Porto, Biblioteca Municipal do Porto, 1997.

OESTERREICHER-MOLWO, M., (red.), *Dictionnaire des Symboles*, s. l., Brepols, 1992.

RONECKER, J.-P., *O Simbolismo Animal – Mitos, Crenças, Lendas, Arquétipos, Folclore, Imaginário(...)*, São Paulo, Paulus, 1997.

SILVA, A. de M., *Grande Dicionário de Língua Portuguesa*, 10^a edição, s.l., Editorial Confluência, 1949.

VITERBO, J. (Frei), *Elucidário da Palavras, Termos e Frases(...)*, 2 vols., Porto – Lisboa, ed. Mário Fiúza, 1962-1962.

ESTUDOS

ACOSTA, J., L., “Visão de Túndalo” *in* *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.) G., Editorial Caminho, 1993, pp.683,684.

ALLEAU, R., *La Science des Symboles*, Paris, Payot, 1977.

“L’Animal dans l’Alimentation Humaine: Les Critères de Choix” *in* *Anthropozoologica*, Second Numéro Spécial, Paris, 1988.

Animalia – Presença e Representações, Alarcão, M., Krus, L., Miranda, A., (coord.), Lisboa, Edições Colibri, 2002.

ANTUNES, J., “Acerca da Liberdade de Religião na Idade Média: Mouros e Judeus Perante um Problema Teológico-Canónico” *in* *Revista de História das Ideias*, Vol.62, 1986, pp.63-84.

“Apologética” *in* *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.58,59.

“Bíblia” *in* *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.85,88.

A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos), Coimbra, Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras de Coimbra, 1995.

“Patrologia” *in* *Dicionário da Literatura Medieval Galega e*

Portuguesa, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.514-519.

AUDOIN-ROZEAU, F., *Hommes et Animaux en Europe de l'Epoque Antique aux Temps Modernes. Corpus de Données Archéologiques et Historiques*, Paris, Ed. Du C.N.R.S., 1993.

BALANDIER, S., MENARD, A., *Le Symbolisme Animal dans les « Exempla » du XIIIe Siècle*, Paris, Université de Paris, 1979.

BALTRUSAITIS, J., *Le Moyen Age Fantastique - Antiquités et Exotismes dans l'Art Gothique*, Paris, Flammarion, 1993.

BAPTISTA, P. *A Simbologia do Paraíso no "Horto do Esposo"*, Lisboa, Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 1996.

BARBER, R., RICHES, A., *A Dictionary of Fabulous Beasts*, New York, Boydell and Brewer, 1986.

BEIJGEDER, O., *La Symbolique*, Paris, P.U.F., 5^a Ed., 1981.

BIANCIOTTO, G., (ed), *Bestiaires du Moyen Age*, Paris, Ed. Stock, 1992.

BICHON, J., *L'Animal dans la Littérature Française aux XII^e et XIII^e Siècles*, 2 vols., Paris, Thèse Présentée devant l'Université de Paris, 1975.

BLANC, A., BLANC, R., *Les Symboles de l' Art Roman*, s.l., Éditions du Rocher, 1998.

BODENHEIMER, F., *Animal and Man in Bible Lands*, Leyde, 1960.

BODSON, L., « *IERA ZOIA* ». *Contribution à l'Étude de la Place de l'Animal dans la Religion Grecque Ancienne*, Bruxelles, Palais des Académies, 1978.

BOURDIEU, P., *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, s.d..

BREMON, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.-C., *L' "Exemplum"*. Turnhout-Belgium, Brepols, 1982.

BROUQUET, S. C., CHAMBARLHAC, V., *L'Age d'Or de la Forêt*, Rodez, Ed. Du Rouergue, 1995.

BULHER, P., *Présence, Sentiment et Rhétorique de la Nature dans la Littérature Latine de la France Médiévale*, 2 Vols., Paris, H. Champion, 1995.

CAEIRO, « Aristotelismo em Portugal » in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993,

pp.59-62.

CARDOSO, P., “Figuração e Máscaras do Diabo nos *Exempla* do Orto do Esposo” in *Revista da Universidade da Aveiro*, Aveiro, nº 9-11 (1992-1994), pp.39-53.

CASTRO, I., (apres.), “Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense: Vida de Tarsis, Vida de uma Monja, Vida de Santa Pelágia, Morte de S. Jerónimo, Visão de Túndalo” in *Revista Lusitana*, Lisboa, Nova Série, nº 4 (1982-1983), pp.5-15.

“Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense-II” in *Revista Lusitana*, Nova Série, nº5 (1984-1985), pp.43-46.

CASTRO, J., *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa*, Porto, Universidade Católica Portuguesa, 1977.

CASTRO MARTÍNEZ, T., *La Alimentación en las Crónicas Castellanas Bajomedievales*, Granada, Universidad de Granada, 1996.

CEPEDA, I., “Autos dos Apóstolos” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.75,76.

“Um Fragmento Inédito das Vidas e Paixões dos Apóstolos” in *Boletim de Filologia*, Lisboa Vol.24 (1975), pp.295-304.

CHAMBEL, P., *A Simbologia dos Animais n’“A Demanda do Santo Graal”*, Cascais, Patrimonia, 2000.

CHAMPEAUX, G., STERCKX, S. (Dom), *Introducción a los Símbolos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 3ª ed., 1992.

CHARBONNEAU-LASSAY, L., *El Bestiario de Cristo - El Simbolismo Animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 Vols., Palma de Maiorca, Sophia Perennis, 2ª ed., 1997.

La Chasse au Moyen Age. Actes du Colloque de Nice, Publications de la Faculté de Lettres et des Sciences Humaines de Nice, 1980.

CHAVES, M., *Formas de Pensamento em Portugal no Século XV - Esboço de Análise a Partir de Representações de Paisagem nas Fontes Literárias*, Lisboa, Livros Horizonte, s.d..

Le Cheval dans le Monde Médiévale, Publications du Centre Universitaire d’Etudes et Recherches Médiévales d’Aix, Seneffiance, nº 32, 1992.

CLARK, W. B., McMUMM, M. T., (eds.), *Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and it's Legacy*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania, 1990.

COELHO, M., HOMEM, A. (coord.), *Portugal em Definição de Fronteiras. Do Condado Portucalense à Crise do Século XIV*, Lisboa, Editorial Presença, 1986.

COELHO, M., RILEY, C., "Sobre a Caça Medieval" in *Estudos Medievais*, nº 9, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1988.

COLLARDELLE, M., (dir), *L'Homme et la Nature au Moyen Age. Paléoenvironnement des Sociétés Occidentales*, Actes du V^o Congrès d'Archéologie Médiévale tenu à Grenoble, Paris, Ed. Errance, 1996.

CORREIA, A., "Sobre a Funcionalidade da Narrativa Hagiográfica" in *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, 2^o vol., Lisboa, Cosmos, 1993, pp.121-124.

"Vida de S. Aleixo" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.) G., Editorial Caminho, 1993, pp.663,664.

DAVIS, R. H., *The Medieval Warhorse. Origin, Development and Redevelopment*, London, Thames and Hudson, Ltd, 1989.

DAVY, M. M., *Initiation à la Symbolique Romane (XII^o Siècle)*, Paris, Flammarion, 1977.

DE BRUYNE, E., *Études d'Esthétique Médiévale*, 2 vols., Paris, Albin Michel, 1988.

DELORT, R., *Les Animaux ont une Histoire*, Paris, Éd. Du Servil, 1984.

DHERBY, G., (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vain, 1997.

DIAS, A., "Notas Críticas a Textos Portugueses: 1. Vida de Santa Eufrasina, Vida de Santa Maria Egypciaca" in *Revista Lusitana*, Lisboa, Vol.8 (1903-1905), pp.179-183.

DÍAZ y DÍAZ, M., *Enciclopedismo e Sapere Cristiano - Tardo-Antico e Alto Medioevo*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1999.

Visiones del Mas Allá en Galicia durante la Alta Edad Media, Santiago de Compostela, 1995.

De Santiago y de los Caminos de Santiago, Santiago de

Compostela, Xunta de Galicia, 1997.

DIONÍSIO, J., « Martim Peres » in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.431,432.

DUARTE, L. F. “Vida de Santa Pelágia” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.), G., Editorial Caminho, 1993, pp.674,675.

“Vida de Santa Tarsis” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.) G., Editorial Caminho, 1993, p.675.

DUBOST, F., *Aspects Fantastiques de la Littérature Narrative Médiévale (XII° - XIII° Siècles) - L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, 2 tomes, Paris, Librairie Honoré Champion Editeur, 1991.

DUBY, G., *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1982.

S. Bernardo e a Arte Cisterciense, Porto Edições Asa, 1997.

DUCHAUSSEY, J., *Le Bestiaire Divin et la Symbolique des Animaux*, Marseille, Paris, 1973.

DURAND, G., *A Imaginação Simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1985.

As Estruturas Antropológicas do Imaginário - Introdução à Arquitepologia Geral, Lisboa, Editorial Presença, 1989.

ELIADE, M., *Images et Symboles-Essay sur le Symbolisme Magico-Religieuse*, Paris, Gallimard, 1952.

O Sagrado e o Profano-A Essência das Religiões, Lisboa, Livros do Brasil, s.d..

Aspectos do Mito, Lisboa, Edições 70, s.d

La Europa en los Umbrales de la Crisis, XII Semana de Estudios Medievales, Estella, 18 a 22 de Julio de 1994, Pamplona, Gobierno de Navarra – Departamento de Educación y Cultura, 1995.

FERRERO, A. D., PEIXEIRO, H. A., “Horto do Esposo” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.315-317.

FINAZZI-AGRÒ, “Bestiários” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.83-85.

“Literatura de Viagens” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.), G., Editorial Caminho, 1993, pp.394,396.

FLORES, N. C., (ed.), *Animals in the Middle Ages. A Book of Essays*, New York and London, Garland, 1996.

FRIEDMAN, J. B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Michigan, UMI, 2000.

GARCÍA de CORTÁZAR, J., (coord.), *La Época del Gótico en la Cultura Española (c.1220-c.1486)*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.

GARCÍA Y GARCÍA, A., “El Libro de Confesiones de Martín Pérez” in *Estudios Sobre la Canonística Portuguesa Medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.

GARCÍA Y GARCÍA, A., MÚGICA, J., “O Livro de Confesiones de Martín Pérez” in *Itinerarium*, Braga, A.9, nº 84, 1974, pp.137-151.

GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age*, 2ª ed., Paris, Éditions Payot, 1986.

GODINHO, H. (org.), *A Imagem do Mundo na Idade Média*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

GOLDIN, D. (org.), *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Padova, Livraria Editrici, 1980.

GONÇALVES, I., *Imagens do Mundo Medieval*, Lisboa, Livros Horizonte, 1988.

GONÇALVES, M., *Imagens e Símbolos Animais na Poesia Greco-Latina*, Dissertação de Doutoramento, Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa, 1983.

“Livro das Aves” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., (dir.), G., Editorial Caminho, 1993, pp.404,405.

GRANTS, R., *Early Christians and Animals*, London, Routledge, 1999.

GREEN, N., *Animals in Celtic Life and Myth*, London, Routledge, 1993.

GUREVITCH, A., *As Categorias da Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Caminho, 1990.

HASSIG, D., (ed.), *The Mark of the Beast. The Medieval Bestiary in Art, Life and Literature*, New York and London, Garland, 1999.

Medieval Bestiaries. Text, Images, Ideology, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

HENDERSON, A. C., *Moralized Beasts: The Development of Medieval Fables and Bestiary, Particularly from the Twelfth through the Fifteenth Centuries in England and France*, Ph. D. Dissertation, Berkeley, University of California, 1973.

HICKS, C., *Animals in Early Medieval Art*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.

HOUWEN, L. A., *Animals and the Symbolic in Medieval Art and Literature*, Groningen, Egbert Farsten, 1997.

JAUSS, H., *Pour une Esthétique de la Réception*, Paris, Gallimard, 1978.

Pour une Herméneutique Littéraire, Paris, Gallimard, 1988.

KAPPLER, C., *Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980.

KLINGENDER, F., *Animals in Art and Thought to the End of Middle Ages*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1971.

KRUS, L., *Passado, Memória e Poder na Sociedade Medieval Portuguesa*, Redondo, Patrimonia, 1994.

“A Representação do Mundo” in *Os Descobrimentos e a Europa Renascentista*, Lisboa, Exposição de Arte, Ciência e Cultura, 1983, pp.259-293, pp.269-277.

LAPA, R., *Lições de Literatura Portuguesa - Época Medieval*, Coimbra, Coimbra Editora, 1981.

LASCAULT, G., *Le Monstre dans l'Art Occidental. Un Problème Esthétique*, Paris, 1973.

LAURIOUX, B., *Le Moyen Age à la Table*, Paris, 1989.

LE GOFF, J., *A Civilização do Ocidente Medieval*, 2 vols., Lisboa, Editorial Estampa, 1983.

O Imaginário Medieval, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

O Homem Medieval, Lisboa, Editorial Presença, 1989.

O Nascimento do Purgatório, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval, Lisboa, Editorial Estampa, 1980.

LENOBLE, R., *História da Ideia da Natureza*, Lisboa, Edições 70, 1990.

LOPES, Ó., SARAIVA, A., *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 9ª ed., 1976.

LIMA, J., “Dagon” in *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*, Vol. 6, Lisboa, Editorial Verbo, 1988, pp.712,713.

LONGÈRE, J., *La Prédication Médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983.

LUGONES, N. A., *Los Bestiarios en la Literatura Medieval Española*, Austin, Xerox University of Microfilms, 1991.

MACHADO, A., *Tradição, Movência e Exemplaridade na “Vida de Santa Maria Egípcíaca”: Subsídios para o Estudo da Hagiografia Medieval Portuguesa*, Coimbra, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1988.

“Vida de Santa Eufrasina” in *Dicionário da Literatura Medieval Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.) G., Editorial Caminho, 1993, pp.671,672.

MARIÑO FERRO, X., *El Simbolismo Animal - Creencias y Significados en la Cultura Occidental*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1996.

MARQUES, A. H. de O., *A Sociedade Medieval Portuguesa*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 4ª ed., 1981.

Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV, Lisboa, Editorial Presença, 1987.

MARTINS, A., “A Literatura Árabe e a Côrte Imperial” in *Brotéria*, Lisboa, Vol.26 (1939), pp.368-376.

“Originalidade e Ritmo na Côrte Imperial” in *Brotéria*, Lisboa, Vol.26 (1939), pp.368-376.

“Literatura Judaica e a Côrte Imperial” in *Brotéria*, Lisboa,

Vol.31 (1940), pp.15-24.

MARTINS, M., *Estudos de Cultura Medieval*, vols. I, II, III, Lisboa, Editorial Verbo (vol. I), Brotéria (vol. II e III), 1969, 1980, 1983.

Estudos de Literatura Medieval, Braga, Liv. Cruz, 1956.

Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa, Lisboa, Brotéria, 1975.

Peregrinações e Livros de Milagres da Nossa Idade Média, Lisboa, Brotéria, 1957.

A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1959.

“A História do Velho Testamento em Português do Séc. XIV” in *Brotéria*, Lisboa, Vol.69, 1959, pp.249-440.

“O Livro da Corte Imperial” in *Grandes Polémicas Portuguesas*, Lisboa, 1º vol., Verbo, 1964, pp.127-136.

“Livro das Aves”, *Brotéria*, Vol.77 (1963), pp.413-416.

“Um Tratado Medieval-Português do Nome De Jesus”, *Brotéria*, Lisboa, Nº50, 1950, pp.664-671.

“Destemporalização” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Nº 20, 1964, pp.197-209.

MATTOSO, J., “Exemplo” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, p.251.

“Le Portugal de 950 à 1550” in G. Philippart (dir.), *Hagiographies*, Brepols-Turnhout, 1996, pp.83-102.

“A Monarquia Feudal - 1096-1324” in Mattoso, J. (dir.), *História de Portugal*, Vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp.11-309.

Portugal Medieval - Novas Interpretações, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.

Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982.

(dir.), *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, Lisboa,

Edições João Sá da Costa, 1966.

MENJOT, D., *Manger et Boire au Moyen Age*, Nice, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1984.

MIQUEL, P. (Dom), *Dictionnaire Symbolique des Animaux - Zoologie Mystique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991.

MORNET, E., (dir.), *Campagnes Médiévales : L'Homme et son Espace. Etudes Offerts à Robert Forrier*, Paris, Pub. De la Sorbonne, 1995.

MOURÃO, J., *A "Visão de Túndalo": Da Fornalha de Ferro à Cidade de Deus*, Lisboa, INIC, 1988.

MUÑOS FERNANDÉS, A. "Santa Isabel, Reina de Portugal: Una Infanta Aragonesa Paradigma de Religiosidad Y Comportamiento Femenino en el Portugal Bajo Medieval" in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*", 3ºVol., Porto, INIC, 1989, pp.1127-1134.

NASCIMENTO, A. A., "Afonso Peres" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, p.21.

"Bíblia: Traduções em Português" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.88-91, pp.307-310.

"Hagiografia" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., Lisboa, (dir.), Editorial Caminho, 1993.

"Livro da Crença Cristã" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.399,400.

"Milagres Medievais" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.459,460.

"Navigatio Sancti Brandani" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.473-475.

NASCIMENTO, A., RIBEIRO, C., (dir.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 de Outubro de 1991)*, Lisboa, 1993.

NUNES, E., *Da Imagem do Rei no “Orto do Esposo”*. Contribuição para um Estudo da Personagem do Rei na Idade Média, Trabalho Síntese para as provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica apresentado à Universidade de Évora, Évora, Universidade de Évora, 1987.

NUNES, S., “Bíblia Medieval Portuguesa” in *Revista Filológica*, Rio de Janeiro, A.1,2ª Fase, Nº2 (1955), pp.1-10.

PACHECO, M., *Santo António de Lisboa - Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

“Corte Imperial” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.169,170.

PAULINO RADIEL, SALUSTIANO MORETA, ESTEBAN SARASA, *Historia Medieval de la España Cristiana*, Madrid, Cátedra, 1989.

PEREIRA, L., *Os Bestiários Franceses do Século XII. Revelações do Inefável*, Dissertação de Mestrado, Lisboa, F.C.S.H. da Universidade Nova de Lisboa, 1991.

PEIXEIRO, H, A., “Vida de S. Bernardo” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.), G., Editorial Caminho, 1993, pp.665,666.

“Vida do Duque Antíoco que Depois Foi Abade” in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, (dir.) G., Editorial Caminho, 1993, pp.676,677.

PEREIRA, F., “A História de Barlaam e Josaphat em Portugal” in *Boletim da 2ª Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Vol.10, 1915-16, pp.346-383.

PEREIRA, P., *O “Orto do Esposo” e a Construção da autoridade no “Exemplum” Medieval*, Lisboa, Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 1996.

PIMPÃO, A., *História da Literatura Portuguesa (sécs. XII-XIV)*, Coimbra, Edições Quadrante, 1947.

PINTO, M., *Da Demanda do Paraíso Terreno*, Lisboa, Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 1995.

POLLARD, J., *Birds in Greek Life and Myths*, London, Thames and Hudson, 1977.

PONTES, J., “Estudo Para uma Edição Crítica do Livro da Corte Imperial”,

Separata de Biblos, Coimbra, 1957.

“Originalidade Literária da Corte Enperial” in *Diário Ilustrado*, Lisboa, A.1 N°89 (2 Mar. 1975).

“A Controvérsia com os Muçulmanos e as Fontes Árabes do Livro da Corte Enperial” in *Monumenta*, Lourenço Marques, N°3, 1967, pp.43-49.

“Teatralidade da Corte Enperial” in *Diário Ilustrado*, Lisboa, A.1, N°153 (Maio 1957), pp.20,22.

“Raimundo Lulo e o Lulismo em Medieval Português” in *Biblos*, Coimbra, vol.62, 1986, pp.51-76.

PREVOT, B., *La Science du Cheval au Moyen Age - Le «Traité d’Hippiatrie» de Jordanus Rufus*, Paris, Ed. Kincksieck, 1991.

PREVOT, B., RIBEMONT, B., *Le Cheval en France au Moyen Age - Sa Place dans le Monde Médiéval; Sa Médecine : L’Exemple d’un Traité Vétérinaire du XIV^o Siècle, la « Chirurgie des Chevaux »*, Orléans, Paradigme, 1994.

PRIEUR, J., *Les Animaux Sacré dans l’Antiquité - Art et Religion du Monde Méditerranéen*, Ouest France, 1938.

RIBÉMONT, B., *De Natura Rerum. Etudes sur les Encyclopédies Médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995.

RICHÉ, P., LOBRICHO, G., (dir.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.

ROONEY, A., *Hunting in Middle Ages Literature*, Cambridge, D. S. Brewer, 1993.

ROSSI, L., *A Literatura Novelística na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

SALISBURY, J. E., (ed.), *The Medieval World of Nature. A Book of Essays*, New York and London, Garland Publishing Inc., 1993.

The Beast Within - Animals in the Middle Ages, New York, Routledge, 1994.

SANTOS, M., *A Alimentação em Portugal na Idade Média. Fontes, Cultura, Sociedade*, Coimbra, INATEL, 1997.

SARAIVA, A., *O Crepúsculo da idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 3^a

ed., 1993.

A Cultura em Portugal - Teoria e História. Primeira Época: A Formação, vol. 2, Lisboa, Gradiva, 1991.

SCHMITT, J., *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps - Essais d'Anthropologie Médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

SILVA, L., *A Mulher, o Diabo e a Luxúria nos "Exempla" do "Orto do Esposo"*, Lisboa, Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, 2001.

SILVA, R., "Diálogos de S. Gregório" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Editorial Caminho, 1993, pp.215,216.

"As Versões Medievais Portuguesas dos Diálogos de S. Gregório: Relações Entre os Manuscritos" in *Boletim de Filologia*, Lisboa, T.22 (1946-1973), pp.17-32.

"O Estudo Linguístico de um Texto Português do Século XIV: Diálogos de São Gregório" in *Boletim de Filologia*, Lisboa, T.22 (1964-1973), pp.263-280.

SOARES, C, G., "Vida de S. Barlaão e S. Josafá" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lanciani, G., Tavani, G., (dir.), Lisboa, Editorial Caminho, 1993, Lisboa, Editorial Caminho, pp.664,665.

SOBRAL, C., "A Imagem da Sabedoria na Lenda de Santa Maria Egípcíaca" in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, Vol. 15 (1993), pp.233-242.

"Catarse na Vida de Pelágia" in *Românica*, Lisboa, Nº3 (1994), pp.51-58.

SOLMES, E., de JEAN-NESMY, C., *Bestiaire Romain. La Pierre-qui-vire (Yonne)*, Zodiaque, 1977.

SOUSA, A., "A Monarquia Feudal - 1325-1480" in MATTOSO, J., (dir.), *História de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp.313-556.

STRUBE, A., SAULNIER, C., *La Poétique de la Chasse au Moyen Age - Les Livres de Chasse du XIV^e Siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

THOMAS, K., *Dans le Jardin de la Nature*, Paris, Gallimard, 1985.

TILANDER, G., « Dancus Rex, Guillelmus Falconarius, Gerardus Falcunarius : Des Plus Anciens Traités de Fauconnerie de l'Occident », *Cynegetica* IX , Lund

IX, 1963.

TODOROV, T., *Teorias do Símbolo*, Lisboa, Edições 70, 1979.

TOYNBEE, J. M. C., *Animals in Roman Life and Art*, London, Thames and Hudson, 1993.

TRINDADE, M., “A Vida Pastoril e o Pastoreio em Portugal nos Séculos XII a XVI” in *Estudos de História Medieval e Outros*, Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa, Cooperativa Editora História Crítica, 1981.

VAN DEN ABEELE, B., *La Fauconnerie au Moyen Age - Connaissance, Affaitage et Médecine des Oiseaux de Chasse d’après les Traités Latines*, Paris, Ed. Klincksieck, 1994.

La Fauconnerie dans les Lettres Françaises du XII^e au XIV^e Siècle, Leuvin, Leuvin University Press, 1990.

VAUCHEZ, A., *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental. Séc. VII-XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

Sainthood in the Later Middle Ages, trans. by J. Birrel, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Saints, Prophètes et Visionnaires - Le Pouvoir Surnaturelle au Moyen Age, Paris, Editions Albin Michel, 1999.

VOISENET, J., *Bestiaire Chrétien. L’Image Animal des Auteurs du Haut Moyen Age (V^e - XI^e s.)*, Toulouse, Presses Univ. du Mirail, 1994.

WILLIAMS, D., *Deformed Discourse : The Function of the Monsters in Medieval Thought and Literature*, Montreal and Kingston, McGill Queen’s Univ. Press, 1996.

WILLIAMS, E., “The Old Portuguese Versions of the Life of Saint Alexis: A Note Based on the Chronology of Old Portuguese Orthography” in *Hispanic Review*, Philadelphia, N^o9(1941), pp.214-215.

WILLIAMS, F., “Breve Estudo do Orto do Esposo com um Índice Analítico dos Exemplos” in *Ocidente*, Lisboa, Vol.74 (1968), pp.197-142.

WILMA, G., YAPP, B., *The Naming of Beasts - Natural History in the Medieval Bestiary*, London, Duckworth, 1991.

ZIOLKOWSKI, J. M., *Talking Animals: Medieval Latin Beast Poetry, 750-1150*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1993.

ÍNDICE

Introdução	4
Notas Introdução	22
 CapítuloI: Hagiografias e Livros de Milagres	23
Notas Hagiografias e Livros de Milagres	142
 CapítuloII: Textos Sagrados	162
Histórias D' Abreviado Testamento Velho	171
de Job	240
Estorea	
Vidas e Paixões dos Apóstolos	248
Notas Textos Sagrados	322
 CapítuloIII: Bestiários	
Livro das Aves	345
Orto do Esposo	350
Notas Bestiários	382
 Textos de Polémica e Conduta Religiosas	462

Textos de Polémica Religiosa	497
Textos de Conduta Religiosa	502
Notas Textos de Controvérsia e Conduta Religiosa	523
Conclusão	544
Bibliografia	545
Índice	587
AnexoI	589
AnexoII	594

ANEXO I

(Tabela relativa à presença dos animais nos textos estudados
por ordem alfabética)

	H	TS	B	TCCR	Total
Abelha	5	1	7	-	13
Açor	-	-	21	-	21
Águia	2	6	10	-	18
Andorinha	1	1	7	-	9
Animalia	31	35	60	23	149
Antílope	-	-	9	-	9
Aranha	-	1	2	-	3
Asna	1	14	-	3	18
Asno	8	43	2	3	56
Áspide	1	2	2	1	6
Ave	14	26	42	9	91
Avestruz	-	-	6	-	6
Baleia	1	2	-	-	3
Basilisco	2	-	12	-	14
Belfas Marinhas	2	-	-	-	2
Besta	46	52	30	17	145
Bestas do Inferno	12	-	-	-	12
Bezerro	-	38	9	10	57
Bicho	2	2	-	-	4
Bicho da Seda	-	-	1	-	1
Bode	2	2	-	-	4
Boi	2	22	8	7	39

Borboleta	-	-	1	-	1
Bugio	3	-	8	-	11
Burro	-	1	-	-	1
Cabra	3	11	8	1	23
Cabrito	-	16	-	1	17
Cadela	2	-	-	-	2
Camelo	4	15	7	1	27
Cão	17	30	20	4	71
Capão	-	1	-	-	1
Carneiro	9	22	6	2	39
Catoblepas	-	-	3	-	3
Cavalo	61	43	23	2	129
Cegonha	-	2	2	-	4
Cervo	-	2	15	1	18
Cobra	-	6	-	-	6
Codorniz	-	5	-	-	5
Cordeiro	3	22	3	6	34
Corvo	7	2	1	-	10
Crocodilo	-	2	-	-	2
Doninha	-	-	2	-	2
Dragão	12	7	7	4	30
Dromedário	-	1	-	-	1
Elefante	-	9	9	-	18
Ema	-	-	3	-	3
Esturjão	-	-	1	-	1
Falcão	-	-	1	-	1
Fénix	-	-	11	-	11
Fera	-	-	-	1	1
Formiga	3	3	1	2	9
Frango (Franguinho)	-	-	-	1	1
Gado	2	52	7	2	63
Gafanhoto	-	5	1	-	6
Galinha	5	-	-	-	5
Galo	11	2	16	-	29
Gato	-	-	2	-	2
Girofalco	-	-	1	-	1
Grou	-	-	2	-	2
Hircana	-	-	1	-	1
Javali	-	-	1	-	1

Jumento	-	-	-	1	1
Lagarta	2	-	-	-	2
Leão	27	41	31	4	103
Lebre	1	-	9	-	10
Lêndea	1	-	1	-	2
Leoa	1	1	3	-	5
Leopardo	-	3	3	1	7
Lince	-	-	4	-	4
Lobo	3	5	5	3	16
Lombriga	-	-	1	-	1
Mélroa	2	-	-	-	2

Milhafre	-	-	4	-	4
Mosca	-	6	5	-	11
Moxom	1	2	-	-	3
Mula, Macho	3	5	-	-	8
Noitibó	-	-	2	1	3
Ovelha	18	41	6	10	75
Palafrém	-	3	-	-	3
Pantera	-	-	10	-	10
Pardal	-	-	6	-	6
Pássaro	1	-	24	-	25
Pata	-	2	-	-	2
Pavão	-	1	19	-	20
Peixe, Pescado	7	12	8	8	35
Piolho	-	-	2	-	2
Pomba	8	7	19	2	36
Porco	23	2	4	-	29
Porco Montês	-	5	-	-	5
Pulga	-	1	1	1	3
Pulgon	1	-	-	-	1
Raposa	5	1	1	-	7
Rata	1	-	-	-	1
Rato	1	3	3	-	7
Régulo	-	-	-	1	1

Rola	1	1	9	-	11
Sanguessuga	8	-	-	-	8
Sapo	-	1	2	1	4
Serpente	30	23	20	7	80
Símea	-	2	3	-	5
Tigre	-	-	5	-	5
Touro	2	16	3	-	21
Traça	-	3	1	1	5
Unicórnio	-	1	3	2	6
Uro	-	-	-	1	1
Urso	19	2	-	-	21
Vaca	5	9	4	-	18
Verme	7	17	9	10	43
Vespa	-	-	1	-	1
Víbora	-	2	1	1	4
Viu	-	1	-	-	1
Zebra	-	1	-	-	1
Zebro	-	1	-	-	1

ANEXO II

(Tabela relativa à presença dos animais nos textos estudados por ordem decrescente)

	H	TS	B	TCCR	Total
--	----------	-----------	----------	-------------	--------------

Animalia	31	35	60	23	149
Besta	46	52	30	17	145
Cavalo	61	43	23	2	129
Leão	27	41	31	4	103
Ave	14	26	46	9	91
Serpente	30	23	20	7	80
Ovelha	18	41	6	10	75
Cão	17	30	20	4	71
Gado	2	52	7	2	63
Bezerro	-	38	9	10	57
Asno	8	43	2	3	56
Verme	7	17	9	10	43
Boi	2	22	8	7	39
Carneiro	9	22	6	2	39
Pomba	8	7	19	2	36
Peixe, Pescado	7	12	8	8	35
Cordeiro	3	22	3	6	34
Dragão	12	7	7	4	30

Porco	23	2	4	-	29
Galo	11	2	16	-	29
Camelo	4	15	7	1	27
Pássaro	1	-	24	-	25
Cabra	3	11	8	1	23
Açor	-	-	21	-	21
Urso	19	2	-	-	21
Touro	2	16	3	-	21
Pavão	-	1	19	-	20
Asna	1	14	-	3	18
Cervo	-	2	15	1	18
Águia	2	6	10	-	18
Elefante	-	9	9	-	18
Vaca	5	9	4	-	18
Cabrito	-	16	-	1	17
Lobo	3	5	5	3	16
Basilisco	2	-	12	-	14
Abelha	5	1	7	-	13
Bestas do Inferno	12	-	-	-	12
Bugio	3	-	8	-	11
Rola	1	1	9	-	11
Mosca	-	6	5	-	11
Fénix	-	-	11	-	11
Corvo	7	2	1	-	10
Lebre	1	-	9	-	10
Pantera	-	-	10	-	10
Andorinha	1	1	7	-	9
Antílope	-	-	9	-	9
Formiga	3	3	1	2	9
Sanguessuga	8	-	-	-	8
Mula, Macho	3	5	-	-	8
Leopardo	-	3	3	1	7
Raposa	5	1	1	-	7
Rato	1	3	3	-	7
Cobra	-	6	-	-	6
Gafanhoto	-	5	1	-	6
Pardal	-	-	6	-	6
Unicórnio	-	1	3	2	6
Avestruz	-	-	6	-	6

Áspide	1	2	2	1	6
Tigre	-	-	5	-	5
Porco Montês	-	5	-	-	5
Codorniz	-	5	-	-	5
Galinha	5	-	-	-	5
Leoa	1	1	3	-	5
Traça	-	3	1	1	5
Símea	-	2	3	-	5
Bode	2	2	-	-	4
Lince	-	-	4	-	4
Milhafre	-	-	4	-	4
Sapo	-	1	2	1	4
Bicho	2	2	-	-	4
Víbora	-	2	1	1	4
Cegonha	-	2	2	-	4

Noitibó	-	-	2	1	3
Ema	-	-	3	-	3
Moxom	1	2	-	-	3
Aranha	-	1	2	-	3
Palafrém	-	3	-	-	3
Baleia	1	2	-	-	3
Catoblepas	-	-	3	-	3
Pulga	-	1	1	1	3
Cadela	2	-	-	-	2
Crocodilo	-	2	-	-	2
Doninha	-	-	2	-	2
Gato	-	-	2	-	2
Grou	-	-	2	-	2
Lagarta	2	-	-	-	2
Lêndea	1	-	1	-	2
Mélroa	2	-	-	-	2
Pata	-	2	-	-	2
Piolho	-	-	2	-	2
Belfas Marinhas	2	-	-	-	2
Zebra	-	1	-	-	1
Viu	-	1	-	-	1
Vespa	-	-	1	-	1

Régulo	-	-	-	1	1
Rata	1	-	-	-	1
Pulgon	1	-	-	-	1
Lombriga	-	-	1	-	1
Jumento	-	-	-	1	1
Javali	-	-	1	-	1
Hircana	-	-	1	-	1
Girofalco	-	-	1	-	1
Frango(Frangainho)	-	-	-	1	1
Fera	-	-	-	1	1
Falcão	-	-	1	-	1
Esturjão	-	-	1	-	1
Dromedário	-	1	-	-	1
Bicho da Seda	-	-	1	-	1
Borboleta	-	-	1	-	1
Burro	-	1	-	-	1

Capão	-	1	-	-	1
Uro	-	-	-	1	1
Zebro	-	1	-	-	1